~~H IX 39.~~

Стораед.

0, 1.

~~Cettingen / Eisenerlen. 7ji~~

Einleitung

in die

Philosophie

durch

P. Ahlwardt.

J. Placidus.

Greifswald und Leipzig,

bey Johann Jacob Weitbrecht, 1752.

staatliche
bothek

Vorrede.

Endlich habe ich es gewaget, diese meine Einleitung in die Philosophie, worinn ich die hauptsächlichsten Theile derselben zu erklären gesucht habe, öffentlich erscheinen zu laßen. Meine Zuhörer wissen, daß selbige schon vor länger als 8 Jahren ausgearbeitet gewesen, und daß ich seit der Zeit beständig darüber ein jährliches Collegium gelesen habe. Es werden beynahe 20 Jahre seyn, daß ich die darinn vorgetragene Sätze und Wahrheiten in besonderen Vorlesungen, sowol über meine eigene von gewißen besonderen Theilen der Philosophie geschriebene und gedruckte Bücher, als auch über anderer gelehrten Männer Schriften der studierenden Jugend auf unserer Akademie erkläret habe. Ich habe selbige iederzeit geprüfet, und es ist darüber fast beständig disputiret worden: Nichts destoweniger sind selbige mir und meiner Einsicht niemalen anders als Wahrheiten vorgekommen, und noch ietzo muß ich gestehen: daß alle von mir in dieser Einleitung erwiesene Sätze sich meinem Verstande nicht [redacted] als wahre Sätze oder würkliche Wahrheiten darstellen. Bin ich gleich überzeuget: daß ich eben keine ganz neue Wahrheiten hiemit der gelehrten Welt überliefere; so bin ich doch gewiß versichert, daß unter der ganzen Anzahl verschiedene sich befinden, von welchen viele sagen werden: daß sie mit Recht unter diejenigen Sätze

gezählet werden müßen, welche man Paradoxe heißet: Ja, andere mögen selbige wol gar als etwas Neues ansehen. Mir kann es gleich viel gelten, unter welchem Namen man meine Lehren der Welt kund zu machen gedenket; Genug, daß ich selbige nach aller von mir angestellten Prüfung als Wahrheiten erkannt und eingesehen habe: Genug, daß ich mich ganz bereit und willig erkläre, selbige sogleich als Irrthümer zu verwerfen und fahren zu laßen, sobald man mich von ihrer Falschheit durch tüchtige Gründe wird überzeuget haben. Ich habe es also einmal gewaget, meine Gedanken über die meisten Philosophischen Wahrheiten der ganzen gelehrten Welt vor die Augen zu legen, und derselben unpartheyisches Urtheil darüber zu erwarten; nachdem sehr wichtige Ursachen, welche denen, die mich und meine Umstände wißen, nicht unbekannt seyn können, von mir verlanget haben, die öffentliche Kundmachung meiner Sätze bis hieher aufzuschieben. Da wir aber ietzo in solchen Zeiten leben: daß ein ieder völlige Freyheit hat, seine Gedanken, ohne etwas widriges zu befürchten, zu entdecken und kund zu machen, es mögen selbige mit der gemeinen Meinung derer meisten übereinstimmen oder auch davon abgehen; da überdem die Großen dieser Welt als wahre Beförderer der wahren Gelehrsamkeit, durch ihren Schutz, welchen sie allen auch so gar denen geringsten, welche sich die Gelehrsamkeit zu befördern angelegen seyn laßen, angedeyen laßen, diese große Glückseligkeit der gelehrten Republick auf das kräftigste selbst unterstützen; so habe ich gar keinen Grund gefunden, länger an mich zu halten und zu schweigen.

Ich

Ich habe vielmehr, aus Liebe zu meinen Zuhörern besonders, dasjenige drucken zu laßen mich verbunden gehalten, was ich ihnen schon so oft in meinen Vorlesungen erkläret habe, und welches auch schon andere vor mir in ihren Schriften und ich selbst ebenfalls in meinen vorhin gedruckten Büchern zum Theil gesaget und geschrieben haben.

Ich weiß es wahrlich selbst nicht, warum ich ietzo so sorgfältig auf allerhand Entschuldigungen denke: warum ich meine Philosophie der gelehrten Welt übergebe. Ich glaube, daß es vieleicht andere beßer wissen mögen als ich selbst. Ja, ich glaube so gar: daß viele diese mühsame Entschuldigungen kaum mit meinem sonstigen Charakter, welcher Freyheit und Aufrichtigkeit zum Zeichen hat, werden zusammen reimen können. Genug also hievon. Ich lasse meine ganze Philosophie, in so weit ich dieselbe in einem sogenannten Cursu Philosophico auf unserer hohen Schule meinen Zuhörern vorzutragen gewohnt gewesen bin, und auch, so Gott will, ins künftige zu erklären gesonnen bin, auf gut Glück in der Welt erscheinen. Niemand wird mir diejenige Freyheit und das Recht, welches man so vielen andern zugestanden hat, absprechen. Damit man aber auch mir nichts mit Grund vorzuwerfen habe; so übergebe ich hiemit allen und ieden ein völliges Recht, selbige nach aller Strenge zu beurtheilen und davon zu gedenken, was sie nur nach vernünftigen Regeln können und wollen. Man wird iedennoch aber auch wiederum so billig gegen mich seyn, und mir von selbst zugestehen; daß ich alle Philosophische Krüppel, Lahme und Blinde davon gänzlich ausschließen könne. Dieser ihre Urtheile über meine Philosophische Sätze werde

ich gar im geringsten nichts achten, und mir wird es gleich viel seyn, ob sie von selbigen Gutes oder Böses gedenken und sagen werden. Wollen aber aufrichtige Liebhaber der Wahrheit und ächte Verehrer der Philosophie mir ihre so gründliche als bescheidene Gedanken und Urtheile über meine Sätze mittheilen; so werde ich solches nicht allein mit gebührendem Dank erkennen, sondern mich auch zu allen vernünftigen Gegenpflichten vollkommen verbunden erachten.

Hiemit nun hätte ich diese meine Vorrede schliessen können, wenn ich nicht noch etwas von der ganzen Einrichtung dieser meiner Einleitung in die Philosophie anzuführen für nöthig gehalten hätte.

Wird man sich die Mühe geben, selbige zu lesen: so wird man von selbsten schon gewahr werden: daß man mich weder als einen blinden Anbeter noch auch als einen ungereimten Verächter großer Männer und Philosophen anzusehen habe. Ich verehre die Verdienste aller großen Gelehrten und Philosophen; ich habe aber auch von selbigen, wo sie anders diese Namen mit Recht führen wollen, die Ueberzeugung: daß sie von keinem, ob er gleich ihre Verdienste kennet und bewundert, verlangen können, daß sie alle ihre Sätze als Wahrheiten annehmen und vertheidigen sollen, ob sie gleich eines andern überzeuget sind. Habe ich dahero gleich viele und mancherley Schriften derer größten Philosophen gelesen, und mir auch die besondere Sätze derselben bekannt gemachet; so kann ich doch aufrichtig versichern: daß ich bey der wirklichen Ausarbeitung dieser Einleitung weder an dem einen noch dem andern gedacht, auch fast kein Buch dabey zu Rathe gezogen habe. Ich habe mich nur hauptsächlich

sächlich um richtige und wahre Gründe bekümmert, und so dann mit selbigen diejenige Schlußwahrheiten verbunden, von welchen ich gemeinet habe: daß sie aus denen gesetzten Gründen haben begriffen werden können. Ich habe eben hiedurch mich vor allen Vorurtheilen in Sicherheit zu setzen und zugleich ganz unpartheyisch zu verfahren gesuchet; und ich glaube: daß ich mich allerdings der rechten Mittel zu dieser Absicht werde bedienet haben. Ich werde zufrieden seyn, wenn man meine Ausarbeitung so finden wird, und ich werde es mit allem Dank annehmen, wenn man derselben Untersuchung auf gleiche Art anstellen und mich von einigen darin befindlichen Fehlern, als wovon ich mich gar nicht frey spreche, freundschaftlich überzeugen wird. Bis auf ietzige Zeit halte ich noch alles für Wahrheiten, was ich in dieser Einleitung geschrieben habe. Ich bin in dieser Meinung um so viel mehr bestärket worden: indem ich fast beständig über diese ganze Einleitung selbst oder auch über die darin erwiesene Sätze besonders mit meinen Zuhörern sowol als auch mit Fremden disputiret habe. Es wird mir also nichts angenehmers seyn als dieses: wenn man mich auf eine geziemende Art eines oder des andern sich bey uns Menschen gar leicht einschmeichelnden Irrthums überführen wird.

Man muß aber in dieser Einleitung in die Philosophie nicht mehreres suchen, als ich in selbiger habe abhandeln wollen. Die Physick oder Natur-Lehre habe ich mit Fleiß wider die Gewohnheit weggelassen. Ich habe gemeinet: daß eine kleine Abhandlung davon wenig Nutzen schaffen könne. Hätte ich aber selbige nach Würden deutlich und gründlich abhandeln

handeln wollen; so würde solches die Grenzen einer Einleitung weit überschritten haben. Man kan schon selbiger eine eigene Stunde widmen, um von denen besonderen natürlichen Begebenheiten eine gründliche Erkenntniß zu erlangen. Die übrigen Stücke und Theile, welche man sonsten in einem Cursu Philosophico abzuhandeln gewohnt ist, habe ich alle in derjenigen Ordnung, welche mir als die beste vorgekommen ist, ebenmäßig angebracht und abgehandelt.

Sollten sich gleich noch einige kleine anscheinende Unordnungen in dieser meiner Schrift zeigen; so haben mir selbige so gefallen: und ich habe darin keine Veränderung nöthig gefunden, weil sie eben nichts wesentliches in sich enthalten. Man könnte vieleicht von mir mehrere Exempel und Beyspiele zur Erläuterung meiner Sätze verlangen, als worin ich ganz sparsam gewesen bin. Ich kann aber hierauf antworten: daß ich nur eine Einleitung, keinesweges aber ein großes Systema habe schreiben wollen. Ich kann auch anführen: daß ich diese Einleitung nur für meine Zuhörer geschrieben habe, und daß ich solche Erläuterungen den Vorlesungen selbst vorbehalten werde. Sollten aber auch andere sich gefallen laßen, diese meine Einleitung zu lesen; so vermeine ich mich so deutlich darin erkläret zuhaben: daß sie meine Gedanken daraus, auch ohne viele angeführte Beyspiele zur Genüge werden ersehen und begreiffen können. Warum soll ich also ohne Noth weitläuftig seyn?

Ich will also hiemit meine Vorrede schließen, und mich nochmal der Gewogenheit meiner Leser bester-maßen empfohlen haben.

Vorbericht.

Von der Philosophie und Gelehrsamkeit überhaupt.

§. 1.

Wenn wir uns von Dingen Vorstellungen und Begriffe machen können, so leget man uns eine **Erkenntniß** von denselben bey. Wir **erkennen** also Dinge, wenn wir uns selbige in unserm Verstande vorstellen können. Je mehrere und wenigere Vorstellungen wir nun von denen Dingen haben; desto größer und geringer muß also auch unsere Erkenntniß von denselben seyn.

§. 2. Wir erkennen aber die Dinge entweder nur schlechtweg, wie sie uns in die Sinne fallen, ohne daß wir den Grund wissen und angeben können, warum die Sache so und nicht anders sey? Warum wir die Dinge so und nicht anders erkennen müssen? Oder, wir können auch zugleich von unserer Erkenntniß den Grund anführen. Diesen Unterscheid lehret

uns unsere eigene Erfahrung. Jene Erkenntniß nun soll die **gemeine** oder **historische**; diese aber die **gelehrte** und **philosophische** heißen.

Es ist keine andere Art unserer Erkenntniß als diese beyde Arten möglich. Und diese Eintheilung erstrecket sich auf alle Gegenstände unserer Erkenntniß. Es kann folglich die Mathematische Erkenntniß keinesweges als die dritte Art in dieser Eintheilung angeführet werden.

§. 3. Wir können mit Recht annehmen: daß die lezte Absichten aller Menschen die Ehre Gottes, welche sie zu befördern schuldig sind, und ihre eigene damit von GOtt verknüpfte Glükseligkeit sey. Nach diesen beyden mit einander ganz genau verknüpften Absichten nun sind die Menschen insgesammt verbunden zu leben und alle ihre Handlungen einzurichten.

Wir sind allhier so lange mit denen blos klaren Begriffen von diesen Dingen zufriden, bis wir im Stande seyn werden von selbigen deutliche Begriffe anzuführen.

§ 4. Die Natur der Sache selbst lehret uns: daß wir keine Absichten als unsere Absicht suchen, noch weniger aber die Mittel, und zwar die Besten, eine solche zu erlangen anwenden können; wo wir nicht eine Erkenntniß von allen diesen Dingen und alle dem, was einigermaßen dazu gehöret, besitzen.

§. 5. Es ist diesemnach alle Erkenntniß der Dinge ein nothwendiges Mittel zur Beförderung und Erhaltung unserer Absicht (§. 4 col. §. 3.). Und folglich müssen wir auch zur Erkenntniß der Dinge auf das stärkste verbunden seyn (§ 3). So folget hieraus ebenfalls: daß wir um so vielmehr zu einer

Erkennt-

Erkenntniß der Dinge verbunden seyn müssen, je grösserund gewisser dieselbe ist (§. 3 u. 4).

§. 6. Leget nun gleich die gemeine Erkenntniß den Grund zu der gelehrten; so machet doch die gelehrte die erstere vollkommener und gewisser (§ 2). Wir sind also zu beyden Arten der Erkenntniß auf das stärkste verbunden (§. 5). Diese unsere Verbindlichkeit ist auch in Ansehung der leztern Art um so viel stärker, weil diese philosophische Erkenntniß der Dinge unsere gemeine nicht nur weiter ausdehnet und vergrößert, sondern auch wegen ihrer Gründlichkeit gewisser und sicherer machet.

§. 7. Ist gleich alle unsere Erkenntniß eine Wirkung des Verstandes überhaupt (§. 1 u. 2); so kann doch die gelehrte, als welche gründlich seyn soll (§ 2), keinesweges bloß durch die Sinne und durch die Kraft sich etwas schlechtweg, wie wir selbiges empfinden, vorzustellen, erhalten werden. Die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, welche die Vernunft heißet, ist nur allein vermögend selbige in uns zuwege zu bringen. Sollten wir also gleich auch von denen subtilesten und von denen Sinnen entferntesten Wahrheiten eine Erkenntniß, jedoch nur durch die bloße Vorstellungskraft besitzen; so können wir diese jedoch noch lange nicht eine gelehrte und philosophische nennen. Sie verdienet vielmehr nur den Namen einer historischen und gemeinen Erkenntniß von gelehrten Sachen und Wahrheiten (§. 2).

§. 8. Die **Gelehrsamkeit** und **Philosophie** ist daher überhaupt eine Erkenntniß der Dinge (§. 1),

welche gründlich ist (§. 2) und also durch die Vernunft erlanget werden muß (§. 7.); damit man um so viel besser seinen lezten Absichten ein Genüge leisten möge (§ 3=5).

Niemand kann also weiter an den großen Nutzen der Gelehrsamkeit und Philosophie zweifeln; Es müssen auch alle Menschen ihre Verbindlichkeit, jedoch nach ihren Umständen, zur Philosophie offenbar erkennen.

§. 9. Man theilet die Gelehrsamkeit und Philosophie mit Recht ein in die **Theoretische** und **Praktische**. Jene erkennet nur die Dinge an sich, wie es derselben Eigenschaften mit sich bringen, und nach dem, was ihnen zukommt und nicht zukommt. Diese aber erkennet selbige in der Verhältniß auf der Menschen Thun und Lassen und bestimmet also: daß und wie etwas solle gethan oder gemacht werden. Woraus denn von selbsten fließet: daß die theoretische Erkenntniß derer Dinge jederzeit vor der Praktischen vorher gehen müsse.

§. 10. Die Philosophie gehet in ihrem ganzen Umfange auf alle Dinge (§. 8), und sie kann daher gar füglich als ein Ganzes betrachtet werden. Die Theile dieses Ganzen nennet man **Disciplinen** und eignet einer jeden einen besonderen Vorwurf zu. Eine **Disciplin** ist daher ein Innbegriff gewisser Wahrheiten, welche mit einander genau verknüpfet sind, indem sie nur einen einzigen Hauptvorwurf haben.

Sind diesemnach die verschiedene Hauptvorwürfe gleich der Grund verschiedener Disciplinen, so hat man sich jedennoch auch in diesem Punkte nach der Gewohnheit und dem einmal eingeführten Gebrauch zu richten.

§. 11.

§. 11. Man muß die Gründe, woraus ein anderes begriffen werden soll, nothwendig vorher wissen, wo man anders die Sache gründlich begreiffen will. Hieraus ist klar, daß unter denen philosophischen Disciplinen diejenige nothwendig vorangehen müssen, in welchem die Gründe der anderen enthalten sind. (§ 8 u. 10.) Und hierauf gründet sich eben die rechte Ordnung derer philosophischen Disciplinen, nach welcher denn auch dieselben von uns sollen angeführet werden.

§. 12. Wollen wir aber die Dinge gründlich zu erkennen suchen; so müssen wir nothwendig zu allererst wissen: was zu einer wahren und recht gründlichen Erkenntniß erfordert wird? und wie wir es anzufangen haben, wenn unser Verstand alles recht und nach der Wahrheit erkennen soll. Man nennet diejenige *Disciplin*, welche uns dazu anweiset, die **Vernunftlehre** oder **Logik**, welche also nothwendig die allererste seyn muß.

§. 13. Wissen wir dasjenige, was unsere Erkenntniß gründlich machet, so gebrauchen wir ferner zu einer Gründlichkeit unserer Erkenntniß von den Dingen einige allgemeine Gründe der Erkenntniß, woraus die **Grundlehre** oder **Ontologia** entstanden ist. Wir müssen ferner erst das Allgemeine von der Welt und von denen Geistern voraussetzen, ehe wir die Dinge in der Welt besonders auf eine gründliche Art erkennen können, das erste lehret die **Cosmologie** oder **Weltlehre**, das andere aber die **Pneumatologie** oder **Geisterlehre**. So ist auch nöthig: daß wir vorhero die allererste und allgemeine Ursache der Dinge und der Welt recht kennen, wovon uns die natürliche

liche **Gottesgelahrheit** unterrichtet. Diese vier Disciplinen machen zusammengenommen die **Metaphysik** aus, welche **Ueber Naturlehre** man auch überhaupt so erklären kann, daß sie von denen ersten Gründen aller Dinge handele.

§. 14 Außer diesen vier Disciplinen können wir auch nicht zu einer gründlichen Erkentniß der Dinge die Wissenschaft der Größe entbehren, weil alle endliche Dinge eine Größe haben. Diese Wissenschaft der Größe nennet man die **Mathematik** oder **Größen-Lehre**.

§. 15. Setzen wir nun alle diese vorhin angeführte Disciplinen voraus; so sind wir erst im Stande von denen besondern Begebenheiten in der Welt, und dem, was in der Natur geschiehet, geschehen ist und geschehen wird und kann zureichende Gründe anzugeben, und die Dinge der Welt also gründlich zu erkennen. Und dieses ist es, was in der **Physik** oder **Naturlehre** gelehret wird. Verstehen wir aber dieses; so wird es auch nicht schwer seyn zu entdecken, worauf ein jedes Ding eigentlich abzielet, welches die **Teleologie** oder **Disciplin von denen Absichten der Dinge** lehret.

§. 16. Wenn wir aber auf solche Art eine gründliche Erkenntniß aller theoretischen Wahrheiten besitzen (per antec.); so müssen nun auch die praktische Disciplinen in ihrer Ordnung bestimmet werden (§ 9 u. 10). Setzen wir hieben eine allgemeine Disciplin voraus, welche die moralischen Gründe und Begriffe überhaupt bestimmet und daher nicht uneben die **moralische Metaphysik** oder **Grundlehre** genennet werden kann; So ist der Haupt-Gegenstand, womit wir Menschen in einer sittlichen Verhältniß stehen,

GOtt

GOtt selbst, wovon das Theoretische in der natürlichen Gottesgelahrheit abgehandelt ist (§ 13). Wir müssen also wissen, was wir in Ansehung Gottes zu thun und zu lassen haben, wo wir seine Ehre und unsere Glükseligkeit recht befördern wollen. Und dieses alles lehret uns nun die **natürliche Moral-Theologie.**

§. 17. Sodann müssen wir auch wissen, was wir in Ansehung anderer Menschen, mit welchen wir ebenfalls in einer sehr genauen Wechselverhältnis stehen, zu beobachten und wiederum von ihnen zu fordern haben. Und diese Disciplin heißet das **Recht der Natur.** Wird aber selbige auf ganze Völker und Staaten angewendet; so nennet man selbige das **Völkerrecht** oder das *Jus Gentium.*

§. 18. In diesen praktischen Wahrheiten stecken zwar die vornehmsten und wichtigsten Mittel zu unserer wahren Glückseligkeit (§. 16 u. 17); Wir müssen aber jedennoch auch diejenigen Regeln wissen, wornach wir uns in Ansehung sowohl der Menschen als auch aller übrigen Dinge in der Welt so aufzuführen haben, daß wir uns so glücklich, als es nur immer möglich ist, machen mögen. Diese werden in der *Prudenzia* oder **Klugheit** bewiesen, welche in die privat und öffentliche Klugheit eingetheilet wird. Die Klugheit besonders in Ansehung seines Körpers, denselben in einen so gesunden Zustande, als es nur immer möglich ist, zu setzen und zu erhalten, heißet die **Arzneykunst** oder die **Medicin.**

§. 19. Unsere äußerliche Glückseligkeit erforderte auch nothwendig die Einführung derer Republiken. Wir müssen also ebenmäßig gründlich erkennen, was zu einer

ner wahren Republik erfordert wird, was der Fürst gegen seine Unterthanen und diese wiederum gegen jenen zu beobachten haben. Die Disciplin, welche uns dieses lehret, heißet das *Jus publicum Universale* oder das **allgemeine öffentliche Recht.** Die öffentliche Klugheit (§. 18.) erfordert nicht allein von einem Fürsten alles gegen andere anzuwenden: damit seine Unterthanen in Ansehung anderer Reiche glücklich werden mögen; sondern sie verlanget auch von demselben: daß er dahin sorge, damit seine Unterthanen sich unter einander selbst nicht unglücklich machen mögen. Dieses leztere nun lehret die *Jurisprudentia Legislatoria* und *Privata*: welche beyde Disciplinen, wenn sie in ihrem ganzen Umfange zusammen genommen werden, die ganze **Rechtsgelehrsamkeit** ausmachen.

§. 20. Was endlich die Glückseligkeit derer Menschen nach diesem Leben anlanget; so wird uns dazu der richtige und einzige Weg in unserer besonderen Offenbarung angewiesen. Diese nun ist der Grund der geoffenbarten Gottesgelahrheit, welche da ist eine Wissenschaft von GOtt und dem Wege zur Seligkeit, in so fern uns diese Wahrheiten in der Bibel geoffenbaret worden sind.

§. 21. Dieses nun sind nach den völligen Innbegriff die Hauptdisciplinen der ganzen Philosophie und Gelehrsamkeit, welche annoch wiederum viele besondere Theile unter sich haben können, welche anzuführen zu weitläuftig seyn würde. Aus diesem Innbegriff hat man die drey am meisten praktische Disciplinen, welche dahero auch als die einträglichsten angesehen werden müssen, nämlich die Arzeneykunst, die

Rechts-

Rechtsgelahrtheit und die geoffenbarte Theologie, und dieses zwar eben nicht in der besten Absicht, herausgenommen, und selbigen den Namen derer drey oberen Facultäten beygeleget. Diesemnach theilet man jetzo die ganze Gelehrsamkeit in die Theologie, Jurisprudenz, Medicin und Philosophie ein: daß folglich die Philosophie nur einen besonderen Theil derselben ausmache. Und sodann müssen wir durch die Philosophie nur eine **Wissenschaft der allgemeinen Wahrheiten** verstehen, nach welchem Begriff man auch selbige heutiges Tages nur auf Akademien abhandelt. Einige trennen auch noch von der Philosophie die Größen-Wissenschaft und Mathematik; und alsdenn würde jene nur als eine Erkenntniß derer allgemeinen Beschaffenheiten und Qualitäten derer Dinge seyn. Es wird aber dieses so lange nicht nöthig seyn, als wir noch diese fünfte Facultät auf keiner Akademie haben. Indem aber jedennoch das Allgemeine der Grund des Besonderen ist; so bleibet jedoch so viel gewiß: daß die Philosophie von denen drey oberen Facultäten keinesweges getrennet werden müsse; wo man anders von denen Wahrheiten der Theologie, Jurisprudenz und Medicin eine gründliche und gelehrte und keine bloß gemeine Erkenntnis besitzen will.

Das 1. Capitel
Von der Vernunftlehre überhaupt.

§. 22.

Die Vernunftlehre ist eine Wissenschaft derer Regeln, wornach der Verstand seine Kräfte in der

Erkenntniß derer Wahrheiten gebrauchen und anwenden soll (§. 12). Sie hat zum Endzweck die Geschicklichkeit des Verstandes die Wahrheit gründlich zu erkennen und zu beurtheilen, welche mit Recht **die gebrauchende Vernunftlehre** oder der **Philosophische Geschmack** genennet wird; da denn der Vortrag derer Regeln die **Lehrende Logik** heißet. Die Nothwendigkeit dieser Vernunftlehre erhellet theils aus der Nothwendigkeit der Gelehrsamkeit (§. 6.) theils auch daraus, daß unser Verstand schwach ist und nicht nothwendig die Dinge recht erkennet, sondern zum öftern irret.

§. 23. Man besitzet aber entweder nur eine dunkele und ungewisse oder eine deutliche und gewisse Erkenntniß dieser Regeln, wornach wir die Kräfte unseres Verstandes zur Erkenntniß der Wahrheit gebrauchen sollen (§. 22). Jene mag die **natürliche**, diese aber die **künstliche Vernunftlehre** heißen.

§. 24. Hieraus nun folget von selbsten, daß die künstliche Logik vor der natürlichen einen gar großen Vorzug habe, und daß man die leztere fast gar nicht zu Erlangung der Absicht der Vernunftlehre gebrauchen könne (§. 22 u. 23. col. §. 6.)

§. 25. Sollen aber die Regeln der Logik dazu dienen: damit der Verstand die Wahrheiten erkennen möge (§ 22); so müssen selbige nothwendig aus der Natur des Verstandes und der Wahrheit erfunden und ausgemachet werden. Und da die Logik mit Recht die allererst zu erlernende Disciplin ist (§. 12); so muß auch an derselben zugleich im Anfange die Natur des Verstandes und der Wahrheit überhaupt

deutlich,

deutlich, jedoch nur nach der vorhabenden Absicht erkläret werden. Dieses nun nebst alle dem, was zur Erkenntniß der Wahrheit gehöret, machet das **Theoretische in der Logik** aus; da hergegen die Regeln selbst, welche zeigen, wie man es machen soll und muß, **den praktischen Theil** derselben ausmachen.

§. 26. Wir müssen aber keinesweges bey der Erkenntniß derer Regeln bestehen bleiben, sondern dieselben hauptsächlich anzuwenden trachten. So ist es auch nicht genug: daß man die Regeln wisse und demonstriren könne und auch zuweilen in etwas anwende; sondern man muß auch öftere Uebungen anstellen, damit wir diejenige Vollkommenheit des Verstandes, welche die Logik zum Endzweck hat, erhalten mögen (§. 22). Wenn wir also die logikalische Regeln wirklich anwenden; so wird es nicht fehlen: daß wir nicht die Wahrheit in der That erkennen sollten. Und wenn dieses oft geschiehet, so wird auch die Geschicklichkeit das Wahre zu erkennen und zu beurtheilen keinesweges ausen bleiben. (§. 22).

Das 2 Capitel

Von dem Verstande.

§. 27.

Der **Verstand**, welchen wir durch die Vernunftlehre zu verbessern haben, ist überhaupt nichts anders als eine Kraft zu gedencken, welchen wir also nach seinen Kräften und wesentlichen Wirkungen in denen Menschen kennen müssen (§ 25).

§. 28.

§. 28. Durch die **Gedanken** verstehen wir die Handlungen dieses Verstandes, deren wir uns bewußt sind. Und diese nun sind eben die allgemeinen Wirkungen, wodurch der Verstand sich zu erkennen giebet (§. 27.)

§. 29. Haben also gleich die Gedanken ihren nächsten Grund in der Kraft des Verstandes selbst (§. 28); so muß doch nothwendig auch von aussen etwas dazu kommen, wodurch der Verstand wirklich zu gedenken, und ferner, so und nicht anders zu gedenken bestimmet werden muß. - Der Verstand muß also vorher leiden, ehe er durch seine Kraft wirkliche und zwar diese oder auch andere Gedanken haben kann.

§. 30. Diese Leidenschaft nun des Verstandes (§. 29) wodurch derselbe wirklich, so oder auch anders, zu gedenken bestimmet wird, können wir mit allem Rechte die **Empfindung** heißen; indem man von je her das Empfinden dem Gedenken entgegen gesetzet hat. Man theilet diese Empfindung ein in die **äußerliche** und **innerliche**; nachdem der Gegenstand, welcher diese Leidenschaft verursachet, entweder außer oder in dem Verstande selbst anzutreffen ist. Die Begriffe hievon geben uns zugleich zu erkennen: daß keine innerliche Empfindung ohne eine vorhergegangene äußerliche statt finden könne.

§. 31. Die äußerliche Empfindung geschiehet durch den Körper (§. 30) und wird dahero füglich nach den fünf besonderen und unterschiedenen Gliedmaaßen in die fünf **äußerliche Sinne** eingetheilet. Was ferner eine **eigene** und **fremde**, eine **natürliche** und **künstliche** Empfindung sey, läßet sich gar leicht von selbst verstehen.

§. 32.

§. 32. Wir müssen also die Empfindung nothwendig als den ersten und allgemeinen Grund aller unserer Gedanken und unserer Erkenntniß, ohne welcher wir keinen einzigen wirklichen Gedanken haben können, ansehen (§. 29 u. 30). Wir nennen ja dasienige, woraus wir begreifen, daß wir Gedanken und zwar diese und keine andere haben, mit Recht **den Grund unserer Gedanken** und **der Erkenntniß**. Und wir ohne demselben gar keinen Gedanken oder keine Erkenntniß von Dingen haben können, so heißet selbiger mit Recht der **erste** und **allgemeine Grund unserer Gedanken** und **der Erkenntniß.**

§. 33. Aus diesen angeführten nun folget: daß also unser Schöpfer auch nothwendig mit dieser unserer Empfindung eine völlige Gewißheit habe verknüpfen *müssen*, und daß wir bey aller unserer Erkenntniß keine andere und stärkere Gewißheit suchen dürfen als eben diejenige ist, welche bey unseren Empfindungen angetroffen wird (§. 32 col. §. 5). Ueberdem so sind die Empfindungen nur bloße Leidenschaften (§. 30) und diese Veränderungen können nicht anders seyn als die Umstände derer Ursachen derselben es mit sich bringen (per deff.). Es können also die Empfindungen nach denen Umständen unmöglich anders seyn als sie sind; sie können weder irren noch trügen. Man behauptet auch deswegen mit Recht: daß die Empfindungen in so weit nicht in unserer Gewalt sind.

§. 34. Sind aber die Empfindungen der Grund aller unserer Erkenntniß (§. 32); so haben wir allerdings dahin zu sehen: daß wir an denen Dingen

fein

fein vieles mit gebührender Stärke empfinden mögen. Wir werden sodann auch im Stande seyn die Dinge um so viel besser zu erkennen. Dieses kann geschehen durch das Vermögen, welches unsere Seele besitzet, ihre Kräfte auf eine Sache besonders mehr als auf alle andere Dinge zu richten, welches die **Aufmerksamkeit** heißet; nach welcher wir nun auch von denen Empfindungen sagen müssen: daß sie in so weit in unserer Gewalt sind. Hieraus folget nun die einzige bey denen Empfindungen höchst nothwendige Regel: **daß wir bey selbigen recht aufmerksam seyn und keine Umstände derselben aus der Acht lassen müssen, wo wir selbige recht nach ihrer Absicht gebrauchen und uns nicht dadurch zu wirklichen Irrthümern verleiten lassen wollen.**

§. 35. Durch die Empfindungen wird der Verstand bestimmet wirklich zu gedenken und zwar an dasjenige, was die Empfindung in uns verursachet hat (§. 30) es mag dasselbe annoch gegenwärtig oder auch schon abwesend seyn (per exp.). Die Kraft des Verstandes sich das gleich jetzo empfundene und also noch gegenwärtige bloß vorzustellen und zu gedenken wollen wir die **bloße Vorstellungskraft** heißen. Die Kraft aber sich abwesende und vorhin empfundene und schon gedachte Dinge nochmals wiederum vorzustellen, wollen wir die **Erinnerungskraft** nennen, welche man auch gewöhnlich das **Gedächtnis** heißet. Weil aber beyde Arten der Gedanken in unserm Verstande selbst gar nichts unterschiedenes zu erkennen geben; so können wir unserer

Mey-

Meynung nach beyde Kräfte gar füglich unter dem einen Namen des Gedächtnißes begreifen; da denn die Vorstellungen der Dinge in dem Verstande selbst überhaupt mit dem besonderen Namen **Begriffe** und **Ideen** benennet werden. In diesem weitläuftigen Verstande nun ist das **Gedächtnis** eine Kraft des Verstandes sich nach der Empfindung Begriffe von denen Dingen zu machen.

§. 36. Die Begriffe des Gedächtnißes stellen uns dasjenige vor, was und wie wir es empfunden haben (§. 35); Folglich müssen diese Begriffe eben so nothwendig und gewiß als die Empfindungen selbst seyn, und die Güte dieser Vorstellungen muß sich ebenfalls nach der Güte unserer gehabten Empfindungen richten (§. 33 und 34). Wir können dahero diese Begriffe selbst als den ersten Grund unserer Erkenntniß annehmen (§. 32 u. 35). Es sind auch diese Begriffe nur eben so weit als die Empfindungen in unserer Gewalt, und wir müssen daher aucheben die Aufmerksamkeit dabey anwenden (§. 33 u. 34).

§. 37. Die Erinnerungskraft des Gedächtnißes kann sich nicht anders äußern als nur denn, wenn der Begriff mit dem vorhergehenden etwas ähnliches hat, wodurch sodann der Verstand von diesem auf jene geführet werden muß (§. 35). Wenn wir uns also einer Sache durch diese Kraft des Verstandes leicht wieder erinnern wollen; so ist nöthig: daß wir uns 1) die Sache das erste mal unter vielen Umständen durch unsere Aufmerksamkeit vorstellen; 2) Diese Vorstellung oft wiederholen, und damit solches um so viel

besser

besser geschehen könne. 3) Das nöthigste dabey anmerken und aufschreiben. Dieses alles wird durch die Erfahrung bestätiget, und wir erkennen daraus: worauf der Unterscheid des eigentlichen Gedächtnißes oder der Kraft sich der Dinge wieder zu erinnern beruhet.

§. 38. Unsere Begriffe entstehen entweder ohne alle Darzwischenkunft anderer Begriffe aus der Empfindung, oder auch so, daß noch andere Begriffe darzwischen nöthig sind, durch deren Beyhülfe wir erst auf iene kommen können (per exp.). Wir wollen jene **unmittelbare** und **erstere**, diese aber **mittelbare** und **andere** oder **reflektirte** Begriffe nennen. Es ist von selbsten klar: daß diese letztere ohne jene erstere keinesweges statt finden können.

§. 39. Indem aber die unmittelbaren Begriffe sogleich aus der Empfindung entstehen (§. 38), wir aber nur wirkliche und einzelne Dinge empfinden und folglich auch nur unmittelbar vorstellen können; so ist klar: daß unsere unmittelbare Begriffe nur lauter einzelne Dinge zum Gegenstande haben und wir daher diese unmittelbare Begriffe selbst auch mit Recht **einzelne** Begriffe nennen können.

§. 40. Ein unmittelbarer und einzelner Begriff heißet eine **Erfahrung**, welche man in eine **gemeine** und **künstliche Erfahrung** eintheilet. Jene nennet man auch eine **Observation**, diese aber ein **Versuch** und **Experiment**. Was eine eigene und fremde Erfahrung sey, solches verstehet sich von selbsten.

§. 41. Wir müssen die Erfahrung ebenfalls als einen Grund unserer Erkenntniß ansehen, und daher

haben

haben wir hohe Ursache, auch selbige keinesweges gering zu achten (§. 40 col. §. 38). Man muß also auch mit der Erfahrung eine beständige und recht genaue Aufmerksamkeit verknüpfen (§. 34 u. 36).

§. 42. Ist aber die Erfahrung ein unmittelbarer Begriff (§. 40); so kann man die Erfahrung eben so als die Empfindung selbst eintheilen (§. 30 u. 31) und man muß diese unterschiedene Arten derselben keinesweges mit einander verwirren.

§. 43. Aus dem gegebenen Begriffe von der Erfahrung (§. 40) folget ferner: daß man seine mittelbaren Begriffe und aus der Erfahrung geschlossene Urtheile nicht als Erfahrungen anführen und dafür ausgeben müsse, welcher Fehler denn das **Laster der Erschleichung** genennet wird.

§. 44. Die nöthige Aufmerksamkeit bey denen Erfahrungen (§. 41) verlanget ebenfalls: daß man bey denen anzustellenden Erfahrungen gar im geringsten keine vorgefaßte Meynungen von der Sache selbst im Kopf haben müsse.

§. 45. Die Begriffe, welche wir unmittelbar von denen Dingen durch das Gesicht erlangen, unterscheiden sich gar sehr von denen übrigen durch die anderen Sinne erlangten Begriffen. Wir sind uns bey jenen eines völligen Bildes der Sache in unserm Verstande bewußt, bey diesen aber gar nicht (per exp.). Es mögen daher jene Begriffe **eingebildete**, diese aber bloß **verständliche Begriffe** heißen. Die Kraft demnach des Verstandes oder vielmehr des Gedächtnißes, welche die eingebildeten Begriffe nach der

Empfindung durch das Gesicht machet, soll die **Einbildungskraft und Phantasie** heißen.

§. 46. Indem bey den eingebildeten Begriffen allerdings mehrere **Umstände** als bey denen verständlichen anzutreffen sind (§. 45); so hat man allerdings selbige mit Fleiß zu suchen; und nur sodann muß man mit denen bloß verständlichen zufrieden seyn, wenn man jene gar nicht haben kann.

§. 47. In so ferne unsere Begriffe entweder ein vieles in sich begreiffen oder solches nicht in sich haben (per exp.); in so weit kann man selbige mit gutem Grunde in **zusammengesetzte** und **einfache** Begriffe eintheilen.

§. 48. Wenn man einen zusammengesetzten Begriff als ein Ganzes mit seinen darinn befindlichen Theilen sich vorstellet: so heißet derselbe ein **gänzlicher Begriff.** Ein vorgestellter Theil aber dieses gänzlichen Begriffs heißet ein **getheilter Begriff.**

§. 49. Der zusammengesetzte Begriff gründet sich als ein ganzer Begriff entweder auf die Empfindung oder nur allein auf der Menschen Willkühr. Jenen nennet man einen **natürlichen**, diesen aber einen **willkührlichen** Begriff. Man kann also keinesweges von der Zusammensetzung unserer Begriffe auf die wirkliche Zusammensetzung der Sache selbst schließen.

§. 50. Wenn der zusammengesetzte Begriff so betrachtet wird, daß man sich davon einen Theil besonders vorstellen kann; so heißet derselbe eine *Idea concreta* oder **zusammengedachter Begriff.** Der besonders vorgestellte Theil aber heißet in dieser Verhältniß ein **abgesonderter Begriff.**

§. 51.

§. 51. Ein Kennzeichen oder Merkmaal eines Dinges heißet alles dasjenige an demselben, wodurch man selbiges erkennen und von andern unterscheiden kann. Weil nun solches durch die Größe an und vor sich nicht geschehen kann, wo man nicht einen Maasstab von außen zu Hülfe nimmt: so gehöret die Größe der Dinge an und vor sich keinesweges zu den Merkmaalen derselben.

§. 52. Können wir uns gleich diese Merkmaale eines Dinges nicht besonders vorstellen, so können wir jedoch selbige annoch zusammen empfinden und dadurch gewiß seyn: daß selbiges dieses und kein anderes Ding sey. Da im Gegentheil, wenn wir nicht zureichende Merkmaale an einem Dinge zusammen empfinden, wir auch nicht gewiß seyn können, ob es diese oder eine andere Sache sey. Die erste Art derer Begriffe, wodurch wir von einer Sache für uns gewiß sind, heißen **Klare**, die andere Art aber, wodurch wir nicht einmal für uns der Sache recht gewiß sind, **dunkele Begriffe.**

§. 53. Wir erlangen also klare Begriffe von den Dingen, wenn wir bey der Empfindung derselben vollkommen aufmerksam sind (§. 36). Und da wir uns bey solchen Begriffen keine Kennzeichen besonders vorstellen können (§. 52); so können wir auch bey anderen auf keine andere Art einen klaren Begriff als durch die vorgelegte Sache selbst und durch die eigene Empfindung derselben zuwege bringen.

§. 54. Wenn man sich bey denen klaren Begriffen zugleich einige Merkmaale besonders vorstellen und folglich auch angeben kann, so ist der Begriff

deutlich. Ist man aber dazu nicht vermögend, so heißet der Begriff **undeutlich** und **verwirrt** und ist nur bloß klar. Woraus denn von selbsten folget: daß wir auch anderen, ohne ihnen die Sache selbst zu zeigen, unsere deutliche Begriffe durch Worte beybringen können.

§. 55. Wenn die angegebene Merkmaale des deutlichen Begriffs beständig zureichend sind die Sache von andern zu unterscheiden, so ist der deutliche Begriff **ausführlich**; im Gegentheil aber **unausführlich**.

§. 56. Ein deutlicher Begriff erfordert Merkmaale, welche wir uns besonders gedenken und auch angeben können (§. 54). Es ist also klar: daß wir von unsern einfachen Begriffen keine deutliche Vorstellungen haben können (§. 47).

§. 57. Müssen wir aber von unsern deutlichen Begriffen die Merkmaale wissen und angeben können (§. 54); so verstehet es sich sogleich von selbsten: daß die Deutlichkeit unserer Begriffe nothwendig ihre Grade haben müsse, welche wir keinesweges alle zu bestimmen vermögend sind.

§. 58. Die Zergliederung eines Begriffs in seine Merkmaale heißet die **Auflösung der Begriffe**. Gehet nun diese Auflösung eines Begriffs so weit als es möglich ist, so heißet sie eine **völlige Auflösung** und der Begriff selbst heißet ein **vollständiger Begriff**. Da hergegen, wenn die völlige Auflösung fehlet, der **Begriff unvollständig** ist. Wollen wir nun dieses und die eingeschränkte Beschaffenheit der Menschen nur ein wenig genauer erwägen;

wägen; so werden wir gar bald gestehen müssen: daß wir Menschen keine vollständige Begriffe haben können.

§. 59. Die Gelehrsamkeit verlanget eine gründliche Erkenntniß der Dinge (§. 2 u. 8); Folglich müssen wir uns nothwendig nach deutlichen und ausführlichen Begriffen, und zwar so weit es möglich ist, bemühen.

§. 60. Die Begriffe werden annoch mit Recht eingetheilet in **übereinstimmende** und **unterschiedene Begriffe**, davon jene den zureichenden Grund in einander haben, diese aber nicht. Hieraus folget die Regel: in so weit zwey Begriffe den Grund in einander haben, in so weit stimmen auch selbige überein; in so weit sie aber keinen Grund in einander haben, in so weit sind sie auch unterschieden.

§. 61. Wir finden ferner in unserm Verstande ein Vermögen unsern Verstand und unsere Aufmerksamkeit auf einen Theil des ganzen Begriffs nach den andern zu richten, welches wir die **Kraft zu überdenken** und zu **reflektiren** heißen. Haben wir schon die Begriffe überdacht, so befinden wir uns im Stande einen solchen Theil des Begriffs uns besonders vorzustellen, welches ist das **Absondern.**

§. 62. Da ein deutlicher Begriff die Merkmaale besonders vorstellen und angeben muß (§. 54); so verstehet es sich: daß das Ueberdenken und Absondern der einzige und wahre Weg sey zu deutlichen Begriffen zu gelangen.

§. 63. Wenn wir unsere abgesonderte und überdachte Begriffe gegen einander in unserm Verstande

halten und vergleichen; so werden wir gar bald den Zusammenhang dieser Begriffe oder auch ihren Unterscheid merken. Und wenn wir solches innerlich empfinden; so müssen wir auch diese Verhältniß der Begriffe nothwendig gedenken und uns vorstellen (§. 30). Ein solcher Gedanke nun, worinn die Verhältniß zweyer Begriffe bestimmet wird, heißet ein **Urtheil** oder *Judicium*. Die ganze Handlung des Verstandes heißet das **Urtheilen**. Die Kraft aber desselben heißet die **Urtheilungskraft**.

§. 64. Wenn wir urtheilen (§. 63), so sehen wir entweder nur darauf: daß die beyde Begriffe zusammen stehen können und sich nicht wiedersprechen, oder wir sehen auch zugleich darauf: daß selbige wirklich zusammen stehen müssen. Wir können jene Urtheile **mögliche**, diese aber **wirkliche Urtheile** nennen. Sehen wir aber diese Handlungen selbst etwas genauer an; so unterscheiden sich diese beyde Arten der Urtheile nur dem Grade nach und können nicht anders als Wirkungen der einzigen Kraft unserer Seele, welche die Urtheilungskraft heißet, angesehen werden.

§. 65. Wir wollen den ersten Grad dieser Urtheilungskraft den **Witz** und das *Ingenium*, den gröbern Grad aber (§. 64) das *Judicium* oder die **Urtheilungskraft in einem besondern Verstande** nennen. Jener ist also eine Kraft Möglichkeiten zu erdenken; diese aber eine Kraft wirkliche Urtheile nach der Empfindung oder Wahrheiten zu machen.

§. 66. Hienächst so besitzet auch unser Verstand eine Kraft aus einem Urtheil ein anderes zu begreifen,

fen, wenn wir nur unsere Aufmerksamkeit auf alles, was dabey vorkommt, richten; und diese nun heißet die Kraft zu schließen. Der ganze Gedanke aber heißet ein *Ratiocinium* oder ein **Vernunftschluß.**

§. 67. Ein deutlicher Begriff, wie auch ein jedes Urtheil und jeder Vernunftschluß setzen nothwendig eine Kraft des Verstandes den Zusammenhang der Dinge einzusehen voraus, welche wir die Vernunft heißen. (§. 54. 63 u. 66). Wir können also diese Dinge wie auch das Ueberdenken und Absondern (§. 61 u. 62) nicht anders als eigentliche Wirkungen der Vernunft ansehen.

§. 68. Die hauptsächlich unterschiedene Kräfte unsers Verstandes sind demnach das Gedächtnis oder die bloße Vorstellungskraft und die Vernunft (§. 35 u. 67). Da nun bey der bloßen Vorstellungskraft alles auf die Aufmerksamkeit ankommt (§. 36); So muß die Vernunftlehre noch besonders solche Regeln anführen, wornach unsere Vernunft sich in allen seinen unterschiedenen Wirkungen in der Erkenntniß der Wahrheit zu richten habe.

Das 3 Capitel
Von der Wahrheit überhaupt.

§. 69.

Die Gewißheit und Wahrheit des ersten Grundes aller unserer Erkenntniß, welche die **Metaphysikalische Wahrheit** heißet, muß auch nothwendig der einzige Grund seyn von der Wahrheit aller unserer vernünftigen Gedanken, worauf die **Logikalische Wahrheit** gehet, als wovon wir allhier

reden. Wenn also unsere Urtheile und vernünftige Gedanken in derjenigen Uebereinstimmung gedacht werden, welche unsere Empfindung und unsere erste Begriffe verlangen; so müssen wir davon allerdings eine rechte Gewißheit haben und wir können sie unmöglich anders als wirkliche Logikalische Wahrheiten ansehen (§. 32 u. 36.). Die **Logikalische Wahrheit** ist also nichts anders als eine Uebereinstimmung unserer Begriffe nach der Empfindung, oder, ein Urtheil von der Verhältniß zweyer Begriffe so, wie es die Empfindung oder unsere erstere Begriffe haben wollen.

§. 70. Es ist also alle Logikalische Wahrheit eine Wirkung unserer Vernunft und kann nur bey zweyen gegen einander gehaltenen Begriffen statt finden (§. 67 u. 69): Und ein bloßer Begriff des Gedächtnißes und der Vorstellungskraft kann Logikalisch weder wahr noch falsch seyn (§. 35 u. 69).

§. 71. Wir gedenken eine Logikalische Wahrheit, wenn wir die Uebereinstimmung zweyer Begriffe nach der Empfindung gedenken (§. 69). Da wir aber nicht ohne vorhergegangene Empfindung gedenken können (§. 30); so müssen wir auch nothwendig diese Uebereinstimmung der Begriffe und also auch die Wahrheit selbst vorhero innerlich empfunden haben, ehe wir uns selbige als eine Wahrheit gedenken und vorstellen können.

§. 72. Diese Uebereinstimmung unserer Begriffe nun wird entweder unmittelbar oder mittelbar aus der Empfindung erkannt (p. exp.); daher theilet man die Wahrheiten ein in **unmittelbare** und **mittelbare**

bare **Wahrheiten.** Davon diese wegen der Verknüpfung eben so gewiß als jene seyn müssen (§. 69.) Es folget hieraus ferner: daß eine jede der Empfindung nähere Wahrheit immer ein Grund einer mehr entfernetern seyn müsse.

§. 73. Bey einem jeden Dinge können wir nicht mehr als zweyerley erkennen als 1.) das Seyn und die Existenz des Dinges und 2.) dessen Grundursachen. Die Erkenntniß eines Dinges nach seinem Seyn soll die **Metaphysikalische**, und die nach seinen Grundursachen die **Disciplinalische Erkenntniß** eines Dinges heißen.

§. 74. Die erste Wahrheit, welche wir unmittelbar, wenn wir nur auf unsere innerliche Empfindung Acht geben, mit der größten Gewißheit erkennen, ist folgende: **Es läßet sich nicht zugleich Etwas als ein Etwas und als ein Nichts gedenken,** oder: **Es läßet sich nicht gedenken, das Etwas zu gleicher Zeit sey und nicht sey.** Man nennet diesen Satz den **Grund des Widerspruchs** oder das *Principium Contradictionis*. Da nun ohne dieser Wahrheit keine einzige Metaphysikalische Wahrheit als gewiß erkannt werden kann (per sens. col. §. 73); so folget: daß diese erstere unmittelbare Wahrheit mit Recht als der Grund und das principium cognoscendi aller Metaphysikalischen Wahrheiten angenommen werden müsse.

§. 75. Man nennet ein **Nichts** dasjenige, welches sich nicht gedenken läßet. Ein **Ding** aber und ein **Etwas** ist dasjenige, welches sich gedenken läßet. Es kann daher aus einem Nichts unmöglich ein Et-

was gedacht und begriffen werden (§. 74.) Indem aber ein Etwas gedacht wird (per def.); so muß solches nothwendig aus einem Etwas gedacht und begriffen werden. Dasjenige nun, woraus etwas gedacht und begriffen werden kann, heißet der **zureichende Grund**; Es ist also offenbar: **daß alles einen zureichenden Grund haben müsse**, oder: **das Nichts ohne einen zureichenden Grund seyn könne**, welche Wahrheit denn der Satz des zureichenden Grundes genennet wird.

§. 76. Der Begriff der Sache selbst lehret uns: daß wir ohne der Gewißheit dieses Satzes des zureichenden Grundes von keiner einzigen Disciplinalischen Wahrheit gewiß seyn können (§. 35 col. §. 73). Wir müssen also diesen Satz des zureichenden Grundes nothwendig als das Principium cognoscendi und den Grund aller Disciplinal-Wahrheiten ansehen.

§. 77. Wenn man etwas zu gleicher Zeit von einem Dinge gedenket und nicht gedenket, so ist solches ein **Widerspruch** und **Contradiction** (§. 74). Es können also widersprechende Dinge unmöglich zugleich seyn.

§. 78. Ein jeder muß zugestehen: daß es ein wirklicher Widerspruch sey und nicht seyn könne, daß zwey Begriffe zu gleicher Zeit nach der Empfindung übereinstimmen und auch nicht übereinstimmen. (§. 77). Es kann dahero dasselbe ebenfals keinesweges gedacht werden und seyn, was einer ausgemachten Wahrheit in Ansehung zweyer Begriffe widerspricht und derselben in der That entgegen gesetzet ist. Hieraus nun fließen folgende Eigenschaften einer Wahrheit: 1.) Daß von zweyen Begriffen

griffen nur eine einzige Wahrheit seyn könne; daß eine jede Wahrheit 2.) absolut nothwendig 3.) unveränderlich und 4.) ewig seyn müsse.

§. 79. Alle von uns erkannte Wahrheit beruhet auf unsere eigene Empfindung (§. 69 und 71.) welche nicht in unserer Gewalt ist (§. 33.). Folglich ist es klar: daß auch die Wahrheit, in sofern wir sie als eine Wahrheit innerlich erkennen sollen, gar keinen äußerlichen Zwang leide.

§. 80. Wenn wir etwas als eine Wahrheit erkennen, so erkennen wir selbige entweder so, daß wir zugleich dabey des Gegentheils als eines offenbaren Widerspruchs uns bewußt sind, oder nur so, daß das Gegentheil zwar nicht widersprechend, jedoch aber gar nicht mit Grunde zu vermuthen ist. Jene Wahrheit soll eine **ungezweifelte** und **apodiktische**, diese aber eine **wahrscheinliche** oder eine **Wahrscheinlichkeit** heißen. Diese letztere findet nur sodann Statt, wenn uns nicht alle Einschränkungen zweyer Begriffe, welche aus einander nach der Empfindung bestimmet werden sollen, bekannt sind. Es ist aber von dieser Wahrscheinlichkeit allerdings noch die bloße Möglichkeit gar sehr unterschieden (§. 64), als welche zur Wahrheit so viel für als wider sich hat.

§. 81. Der Begriff von der Wahrscheinlichkeit lehret uns: daß dieselbe allerdings veränderlich sey; wie auch: daß selbige nur eine Hülfswahrheit oder *Veritas subsidiaria* und alsdenn nur zu gebrauchen sey, wenn wir keine ungezweifelte Wahrheit haben können (§. 80). Was aber die bloße Möglichkeit anlanget;

so kann selbige gar nicht als eine Wahrheit gebrauchet werden.

§. 82. Den größten Grad einer Wahrscheinlichkeit, woran ein Vernünftiger gar nicht zu zweifeln Ursache hat, nennet man die **Moralische Gewißheit.** Und eben diese ist es, wornach wir Menschen besonders zu trachten schuldig sind (§. 5.)

§. 83. Wenn eine Bestimmung zweyer Begriffe der Wahrheit widerspricht; oder, wenn sie anders gedacht wird als es nach der Empfindung geschehen soll; so heißet ein solcher Gedanke eine **Falschheit** oder ein falscher Gedanke. Und wenn man eine Falschheit für Wahrheit und eine Wahrheit für Falschheit ausgiebet; so heißet solches ein **Irrthum**; und man saget alsdenn: daß derjenige irre.

§. 84. Hieraus folget also: daß eine Falschheit und ein Irrthum nur allein bey unsern Urtheilen nicht aber bey denen bloßen Begriffen unsers Verstandes statt finden könne (§. 83. col. §. 63.)

§. 85. Eine jede Falschheit und ein jeder Irrthum ist ferner mit einer Unwissenheit der wahren Verhältniß und Uebereinstimmung zweyer Begriffe verknüpft (§. 83). Soll also die Falschheit und der Irrthum aufhören; so muß diese Unwissenheit nothwendig gehoben werden, welches nur durch eine deutliche Bestimmung der Begriffe, worauf man mit aller Aufmerksamkeit achten muß, geschehen kann.

§. 86. Ein Grundirrthum oder ein solcher Irrthum, woraus viele andere Irrthümer fließen und welcher von selbigen einen zureichenden Grund in sich enthält; heißet ein **Vorurtheil** oder *Præjudicum*.

§. 87.

§. 87. Wenn wir irren, so urtheilen wir, ohne daß wir die rechte und wahre Verhältniß zweyer Begriffe innerlich empfunden haben und wissen (§. 85). Man **übereilet sich** und **springet**, wenn man von dem ersten zu den dritten mit Auslassung des andern und des mittlern streitet. Wir müssen also zugestehen: daß bey allen Irrthümern und folglich auch Vorurtheilen (§. 86.) eine wirkliche Uebereilung anzutreffen sey.

§. 88. Nachdem die Vorurtheile entweder in andere oder in uns selbst hauptsächlich ihren Grund haben; so theilet man selbige dahero ein in **Vorurtheile des Ehransehens** oder der **Selbsterwählung**: daß also die Vorurtheile der Uebereilung allhier keine besondere Art abgeben können (§. 87.)

§. 89. Müssen wir also gleich die Unwissenheit der rechten Bestimmung zweyer Begriffe, wie auch die Vorurtheile als Ursachen der Irrthümer ansehen (§. 85 und 86.); so ist jene doch nur eine verneinende Ursache, diese aber sind selbst Irrthümer: Daher müssen wir annoch andere Ursache der Irrthümer anführen. Die Hauptursache der Möglichkeit aller Irrthümer müssen wir nothwendig in der Freyheit, welche größtentheils von unsern Leidenschaften und Affecten unterstützet wird, suchen; und hierinn finden wir denn auch die Hauptursache aller wirklichen Irrthümer.

§. 90. Die Freyheit ist denen Menschen wesentlich (per L. Met.) und folglich kann auch die Möglichkeit zu irren keinesweges gehoben werden. Stellet man ihm aber die Schädlichkeit der Irrthümer wie auch derer Leidenschaften öfters vor; Läßet man sich dadurch nun antreiben sich für allen Affecten zu hüten oder

zum

zum wenigsten in dem Affect nicht zu urtheilen, und sodann mit aller Gelassenheit und Aufmerksamkeit auf die deutliche Erklärung der wahren und rechten Uebereinstimmung derer Begriffe zu sehen und zu achten; so wird man diese allerdings erkennen und also von dem Irrthum sich wirklich befreyet sehen. Nach diesem muß man sich ebenmäßig richten, wenn man andere von ihren Irrthümern zu befreyen gedenket.

§. 91. Eine bloße Möglichkeit nennet man auch eine **Erdichtung** und wenn man selbige etwas daraus herzuleiten annimmt, so heißet selbige eine *Hypothesis*. Wenn man aber eine bloße Erdichtung und Möglichkeit für eine Wahrscheinlichkeit hält und ausgiebet, so nennet man solches eine **Meynung**. Da nun eine Möglichkeit noch lange keine Wahrscheinlichkeit ist (§. 86.); so hat man sich allerdings gar sehr in Acht zu nehmen: daß man nicht bloße Meynungen hege.

Das 4. Capitel.

Von der Absonderung der Begriffe und besonders Von denen abgesonderten Begriffen.

§. 92.

Wenn die Dinge nach ihren Merkmaalen einerley sind und übereinstimmen, so heißen selbige **ähnliche Dinge**: **Unähnliche Dinge** aber heißen selbige, wenn sie in Ansehung ihrer Merkmaale nicht übereinstimmen.

§. 93.

§. 93. Wenn wir durch das Ueberdenken an vielen und verschiedenen einzelnen Dingen etwas ähnliches bemerken und uns solches mit Weglassung aller übrigen Merkmaale besonders und allein vorstellen; so heißet diese Handlung des Verstandes die **Absonderung der Begriffe**: Der Begriff des ähnlichen aber selbst heißet der **abgesonderte Begriff**. Wir bedürfen aber nicht nothwendig vieler Dinge, sondern wenn wir von einem einzigen Dinge etwas oder etliche Kennzeichen allein nehmen und mit Weglassung der übrigen Umstände uns vorstellen, so ist dieses schon eine völlige Absonderung.

§. 94. Weil bey der Absonderung der Begriffe die besondere Umstände weggelassen werden und man sich das ähnliche nur allein vorstellet (§. 93); so erkennet ein jeder von selbsten: daß alle abgesonderte Begriffe auch allgemeine Begriffe seyn müssen, und viele einzelne unter sich begreiffen. Sie heißen daher mit Recht *Ideæ Universales*.

§. 95. Durch die Absonderung der Begriffe müssen zwey Begriffe nothwendig mit einander zusammenhangen und folglich übereinstimmen (§. 93 und 60.) Da nun unsere erste Absonderung von denen einzelnen Dingen anfänget, so müssen die abgesonderten Begriffe daher auch mit der Empfindung übereinstimmen (§. 39). Man erkennet also hieraus: daß die Absonderung der Grund aller Wahrheiten (§. 69) ja so gar auch aller möglichen Urtheile (§. 64) seyn müsse.

§. 96. Wir können einen abgesonderten Begriff noch ferner, wo er anders nur noch Theile hat, von neuen als ein Concretum ansehen, und andere davon

von absondern (§. 93) und dieses kann bis auf die einfachesten Begriffe fortgesetzet werden. Es müssen solche abgesonderte Begriffe auch immer allgemeiner werden, und der allereinfachste muß nothwendig der allgemeineste seyn (§. 94). Ein weniger zusammengesetztes heißet man **subtil**. Werden also die abgesonderte Begriffe immer allgemeiner; so müssen selbige ebenfals nothwendig immer subtiler werden.

§. 97. Die Geschicklichkeit unsers Verstandes sich auch in denen subtilesten abgesonderten Begriffen und Wahrheiten zu finden, heißet die **Tiefsinnigkeit** und **Subtilität des Verstandes**. Man hat sich aber bey denen subtilen Begriffen und Wahrheiten gar sehr in Acht zu nehmen, daß man selbige nicht mit **leeren Grillen**, da man ohne Grund absondern will, verwirre und sammt diesen verwerfe.

§. 98. Man erlanget aber einen Grad der Tiefsinnigkeit, wenn man sowohl von denen Concretis als auch Abstractis jederzeit deutliche und ausführliche Begriffe zu erlangen sich bemühet (§. 97. col. §. 62).

§. 99. Die abgesonderte Begriffe sind entweder Metaphysikalische oder Disciplinalische, davon jene auf die Existenz, diese aber auf die Grundursachen der Dinge gehen (§. 73). Es müssen aber jene nothwendig vorangehen, worauf sodann diese erst erfolgen können.

§. 100. Man eignet denen Metaphysikalischen Begriffen eine gewisse **Weite** zu, nachdem selbige eine gewisse Anzahl derer einzelnen Dinge unter sich begreiffen. Es heißet daher ein Begriff ein **weiterer**, wenn derselbe mehrere, und ein **engerer**, wenn derselbe

selbe wenigern einzelne Dinge unter sich begreiffet. Jener heißet auch in Ansehung seines engeren Begriffs **ein oberer Begriff** und ist mehr allgemein. Dieser aber heißet in Ansehung seines weiteren Begriffs **ein unterer Begriff** und ist weniger allgemein (§. 96.)

§. 101. Die abgesonderten Begriffe müssen entweder von allen einzelnen Dingen und zu allerzeit gedacht werden oder sie sind nur in einigen einzelnen Dingen ihres Gegenstandes anzutreffen. Jene werden überhaupt **wesentliche**, diese aber **zufällige Begriffe** und **Eigenschaften** oder *Modi* genennet.

§. 102. Wenn wir uns die Aehnlichkeit derer einzelnen Dinge vorstellen, oder, einen allgemeinen Begriff bloß in denen einzelnen Dingen als in seinen Concretis gedenken, so heißet solcher Begriff eine *Species* oder eine **Art**.

§. 103. Eine Aehnlichkeit aber derer Specierum, und Arten heißet ein **Geschlecht** oder *Genus*. Und die Aehnlichkeit derer Geschlechter ein **oberes Geschlecht**. Man nennet besonders die Aehnlichkeit aller Geschlechter das **allerhöchste Geschlecht**; da hergegen die Aehnlichkeit derer eigentlichen Specierum oder Arten das **unterste Geschlecht** heißet: die übrigen aber werden insgesammt **mittlere Geschlechter** genennet.

§. 104. Weil alle mittlere Geschlechter eine zweyfache Beziehung leiden, so, daß sie sich entweder auf ihre obere oder auch untere Geschlechter beziehen können; so hindert es nichts: daß wir nicht selbige in der ersten Beziehung auch als Species und Arten ihrer oberen Geschlechter sollten ansehen und auch mit diesem

Namen benennen können (§. 102 und 103), und alsdenn heißet die eigentliche Art (§. 102) eine *Species infima*, oder die **unterste Art.**

§. 105. Wenn man einem Begriffe ein neues Kennzeichen hinzusetzet, so muß dadurch der Hauptbegriff nothwendig enger werden, und ein solches neues Kennzeichen heißet eine **Einschränkung.** Setzet man aber dem Hauptbegriff ein solches Kennzeichen hinzu, welches schon wirklich in ihm stecket, so heißet selbiges nur ein **erklärender Begriff.** Im ersten Fall heißet der Hauptbegriff ein **eingeschränkter,** in dem andern Fall aber nur ein **erklärter Begriff.**

§. 106. Die Einschränkung kann keine wahre Einschränkung seyn, wo sie nicht ein wirklich zufälliger Begriff ist (§. 101 und 105), wodurch also folglich aus dem Begriff eines Geschlechts der Begriff einer Art werden muß (§. 104).

§. 107. Nach der Menge dieser Einschränkungen, welche dem Hauptbegriffe hinzugesetzet werden, ist auch der Grad der **Subordination** solcher Begriffe unterschieden (§. 106). Und diese **Subordination** ist nichts anders, als die Beziehung der Begriffe auf einander, nach welcher sie sich als obere und untere Begriffe gegen einander verhalten (§. 100.).

§. 108. Indem durch die einem Begriffe hinzugesetzte Einschränkung der Hauptbegriff immer enger wird (§. 105); so folget daraus von selbsten: daß der Hauptbegriff jederzeit als das Geschlecht und der eingeschränkte immer als die Art desselben angesehen werden könne und müsse (§. 104 und 106).

§. 109.

§. 109. Wenn nun ein Geschlecht von seiner Art nur um den ersten Grad der Subordination unterschieden ist; so heißet jenes ein **nächstes Geschlecht**; diese aber eine **nächste Art**. Sind sie aber um zwey oder mehrere Grade unterschieden; so entstehen dadurch **entfernete Geschlechter** und **entfernere Arten** (conf. §. 107).

§. 110. Die Gründlichkeit der gelehrten Erkenntniß (§. 2), und folglich auch die Deutlichkeit unserer dabey nöthigen Begriffe (§. 59) verlangen allerdings: daß wir in der Auflösung unserer Begriffe nur immer auf die nächsten Geschlechter fortgehen, und wiederum bey der Zusammensetzung und Einschränkung unserer Begriffe nur lauter nächste Arten und Species zu machen suchen (§. 109).

§. 111. Die dem Hauptbegriff hinzugesetzte Einschränkung machet jenen enger und verwandelt ihn dadurch in eine Art (§. 105 und 108) und sie hält Grund in sich: daß wir alle darunter begriffene einzelne Dinge von denen übrigen, die aber doch unter dem Hauptbegriffe stehen, unterscheiden können. Wir können und müssen also in Ansehung dieser übrigen einzelnen Dinge, welche von dem eingeschränkten Begriff ausgeschlossen sind, und eine andere oder auch mehrere davon unterschiedene, jedoch aber unter dem Hauptbegriffe stehende, Arten ausmachen, solche Einschränkung mit Recht den **Unterscheid**, oder die **Differenz** nennen. Es ist daher dieser Begriff der Differenz und des Unterscheides, in Absicht auf die eingeschränkte Sache selbst, ein solcher Begriff, welcher

cher allen und jeden einzelnen Dingen des Gegenstandes ganz allein zukommen muß.

§. 112. Es giebt aber viele solche Begriffe, welche man als Differenzen eines Dinges ansehen kann, welche aber alle in einer als der ersten gegründet sind (per exper.). Solchen ersten Unterscheid nun, in welchem die übrigen ihren Grund haben, wollen wir die *Differentiam specificam*, oder den **wesentlichen Unterscheid** nennen; die übrige aber gehören zu denen *Propriis*, oder **eigenen Eigenschaften.**

§. 113. Das **Wesen eines Dinges** ist der erste Begriff desselben, wodurch das Ding von allen andern unterschieden, auch alles gefolgert werden kann, was sich von demselben noch gedenken lässet. Hiezu nun wird nothwendig das nächste Geschlecht und die Differentia specifica erfordert (§. 109 und 112). Die übrige Eigenschaften, welche aus diesem Wesen allein begriffen werden können, heißen *Propria*, oder **eigene Eigenschaften.**

§. 114. Diese unterschiedene abgesonderte Begriffe nun machen die 5 *Praedicabilia* derer Scholasticker aus, welche des wegen eben so genennet werden, weil sie von einem Dinge gedacht und bejahet werden können.

§. 115. Aus denen Begriffen des Geschlechts und einer Art (§. 102 und 103) nun fließen folgende Regeln:

1. Daß die ganze Natur eines Geschlechts in allen seinen Arten und die ganze Natur einer Art in allen seinen einzelnen Dingen müsse anzutreffen seyn; nicht aber umgekehrt.

2. Daß

2. Daß alles, was dem Geschlechte wesentlich zukommt, auch allen seinen Arten und einzelnen Dingen zukommen müsse.
3. Wenn man eine Art setzet, so muß auch das Geschlecht angenommen und gesetzet werden: Setzet man aber das Geschlecht, so muß zwar auch eine Art da seyn, jedoch so, daß man nicht bestimmt auf diese oder jene Art schließen könne.
4. Verneinet man das Geschlecht; so müssen auch zugleich alle Arten verneinet werden, nicht aber umgekehrt. Endlich
5. Es muß keine Art etwas in sich enthalten, welches dem Begriff des Geschlechts widerspricht.

§. 116. Da die wesentliche Begriffe in allen einzelnen Dingen ihres Gegenstandes allezeit gedacht werden müssen (§. 101); so folget: daß dieses sowol von dem Geschlecht als dem wesentlichen Unterschiede, wie auch von allen eigenen Eigenschaften gelten müsse (§. 103 und 112.).

§. 117. Durch das Wesen ist ein Ding eigentlich dasjenige, was es ist (per def.); folglich müssen diese beyde Dinge beständig mit einander verwechselt werden können. Da nun das nächste Geschlecht und der wesentliche Unterschied das eigentliche metaphysikalische Wesen eines Dinges ausmachen (§. 113); so müssen auch diese beständig mit dem Dinge selbst verwechselt werden können.

§. 118. Die disciplinalische Abstracta stellen uns die Grundursache der Dinge vor (§. 99). Da man nun alle Dinge zu drey Classen rechnen kann: sie sind entweder physikalische Wirkungen oder moralische

Handlungen oder Größen (per expr.); So haben wir auch nur dreyerley Grundursachen und Abstracta disciplinalia, nemlich die Physikalische, oder die wirkende Ursachen, die Moralischen oder die Endzwecke und Absichten, und die Mathematischen, oder die Theile des Ganzen.

Das 5 Capitel
Von denen Wörtern.

§. 119.

Ein **Zeichen** ist etwas sinnliches, durch dessen Vorstellung wir auf die Vorstellung eines andern Dinges gebracht werden, welches das **Bezeichnete** heißet. Die Verhältniß aber des Zeichens zu dem Bezeichneten heißet die **Bedeutung.**

§. 120. Ist die Verknüpfung des Zeichens mit dem Bezeichneten in der Natur der Dinge selbst gegründet, so ist solches ein **natürliches Zeichen.** Ein **willkührliches Zeichen** aber gründet sich allein auf eine willkührliche Anordnung der Menschen, bey dessen Erlernung wie auch Gebrauch man beständig darauf zu sehen hat, wozu selbiges bestimmet worden ist und auch wirklich von andern gebrauchet wird.

§. 121. Damit wir etwas haben, woran sich unser Verstand bey seinen abgesonderten Begriffen halte, und wodurch wir auch im Stande seyn mögen, unsere Gedanken anderen mitzutheilen, so gebrauchen wir nothwendig **Zeichen unserer Gedanken:** wozu wir denn besonders den menschlichen Schall ermählet haben, weswegen sie denn auch **Worte** genennet werden.

den. Es sind demnach die **Worte** in einem allgemeinen Verstande nichts anders als Zeichen der Gedanken, so durch einen menschlichen Schall angezeiget werden können.

§. 122. So viele Arten der Begriffe es nun giebet, eben so viele Arten der Wörter und so mancherley Termines müssen wir auch zugeben.

§. 123. Wir müssen in der Gelehrsamkeit hauptsächlich nach deutlichen Begriffen trachten (§. 59); Folglich so müssen wir auch hauptsächlich deutliche zum wenigsten klare Wörter gebrauchen, wo wir anders verständlich und zwar so, wie es der Sprachgebrauch haben will, reden wollen.

§. 124. **Leere Wörter** heißen diejenigen, welche entweder gar keinen oder doch nur einen widersprechenden und also einen Scheinbegriff mit sich verknüpfet haben.

§. 125. Ein Wort bedeutet ferner entweder beständig immer einen und eben denselben Begriff oder es bedeutet viele und unterschiedene Begriffe. Jenes heißet ein **eindeutiges** und **beständiges**, dieses aber ein **unbeständiges** und **vieldeutiges Wort.**

§. 126. Ein Wort wird **eigentlich** gebrauchet, wenn es in der Bedeutung, wozu es bestimmet ist, gebrauchet wird; wenn man es aber wegen einer gewissen Aehnlichkeit einem andern Dinge beyleget, so heißet es ein **uneigentliches Wort.**

§. 127. Leere Wörter demnach, wie auch ganz unbekannte Wörter, können von einem andern gar nicht verstanden werden, und müssen also auch nicht gebrauchet werden (§. 119 und 124).

§. 128. Unbeständige Wörter aber, wie auch uneigentliche und ungewöhnliche Wörter, machen den Verstand schwer (§. 125); daher sind auch diese von einem Philosophen nicht zu gebrauchen. Muß solches aber zuweilen geschehen; so muß nothwendig die rechte Bestimmung solcher Wörter jederzeit mit angehänget werden.

§. 129. Soll man bey dem Gebrauch der Wörter dem Sprachgebrauch folgen (§. 123); so muß man ebenfalls keine neue Wörter gebrauchen: es sey denn, daß man neue Begriffe und Wahrheiten erfunden habe, welche zu bezeichnen man bisher keine Zeichen und Worte gehabt hat.

§. 130. Ein **Wortstreit** ist ein Widerspruch in denen Worten, da man in der Sache selbst vollkommen einig ist. Sie entstehen, wenn man unterschiedene Begriffe mit einem Worte verknüpfet, und verschwinden, wenn man seine gebrauchte Worte vollkommen deutlich bestimmet.

§. 131. Will man erst etwas lernen; so machet man billig von denen Wörtern den Anfang (§. 119 und 121). Will man aber selbst nachdenken; so müssen sich die Worte nach unsern Begriffen richten, und man muß von den Gedanken den Anfang machen.

Das 6 Capitel
Von den Erklärungen.

§. 132.

Ein Begriff, welcher das Wesen eines Dinges vorstellet, heißet eine **Erklärung**. Das Ding aber,

aber, welches erkläret wird, heisset das *Definitum*, oder das **erklärte Ding.**

§. 133. Es ist folglich die Erklärung ein Grund unserer gelehrten Erkenntniß (§. 132 col. §. 103); worinn eben der Grund stecket: daß die Erklärungen in der Gelehrsamkeit so sehr nothwendig sind. Es ist ebenfalls klar: daß die Erklärung nicht allein ein abgesonderter, sondern auch ein deutlicher und ausführlicher Begriff seyn müsse (§. 132).

§. 134. Kann das Wesen mit der Sache selbst verwechselt werden (§. 117); so muß eine solche Verwechselung ebenmäßig bey der Erklärung und dem verklärten Dinge statt finden (§. 132).

§. 135. Man kann die Erklärungen zuerst eintheilen in Wort- und Sacherklärungen. Jene erklären uns das Wesen eines Worts, diese aber das Wesen der Sache selbst.

§. 136. Das Wesen eines Worts bestehet in einer rechten und gewissen Bedeutung desselben (§. 121); Folglich werden zu einer Worterklärung keine andre Kennzeichen als solche erfordert, welche meinem Gegenstande allein zukommen und keinem andern: wodurch also das Wort seiner Bedeutung nach zulänglich bestimmet werden kann (§. 135). Da nun solches durch die eigene Eigenschaften eines Dinges schon zulänglich geschehen kann (§. 113); so folget: daß es bey denen Worterklärungen nicht absolut nothwendig sey, das Wesen eines Dinges anzuführen. Weil auch ferner derer eigenen Eigenschaften unterschiedene seyn können (§. 113); so kann es auch gleich viel seyn, welche man anführen will. Und in so weit saget

man mit Recht: daß die Worterklärungen willkührlich sind.

§. 137. Die Worterklärungen halten nur das Wesen eines Worts in sich, und sehen nur einzig und allein auf den wahren und rechten Gebrauch desselben (§. 135 und 136). Sie dienen also nur dazu: daß man bloße Wortschlüße daraus folgere, welche den rechten Gebrauch eines Worts beweisen können: und sind daher ein sicheres Mittel wider alle Wortstreite (§. 130). Wir können also aus bloßen Worterklärungen keine Sachschlüße ziehen, und müssen einen jeden nur nach seinen eigenen Worterklärungen verstehen und auslegen.

§. 138. Die Sacherklärung soll das Wesen eines Dinges selbst angeben, damit daraus wirkliche Schlüße gefolgert werden können (§. 133 und 135). Da wir aber die Dinge entweder metaphysikalisch oder disciplinalisch erkennen können (§. 73 und 99); so theilen wir auch unsere Sacherklärungen ein in **metaphysikalische und disciplinalische.** Jene erklären uns die Sache nach denen in derselben existirenden Eigenschaften durch das nächste Geschlecht und den wesentlichen Unterscheid (§. 113). Diese aber erfordert die nächste Grundursache, woraus man die Art und Weise begreifen kann, wie das metaphysikalisch erklärte Ding entstehen kann. Man kann diese disciplinalische Erklärung wiederum in die Physikalische, Moralische und Mathematische eintheilen (§. 118).

§. 139. Ein jeder wird hieraus leicht schließen können: daß die metaphysikalische Erklärungen vor denen disciplinalischen allerdings vorhergehen müssen

(§. 99

(§. 99 und 138). Wie aber die nächste physikalische und moralische Grundursachen erfunden werden müssen, davon wird unten bey der Wahrscheinlichkeit gehandelt werden.

§. 140. Soll aber eine jede Erklärung das wahre Wesen einer Sache anzeigen (§. 132); so fließen daraus folgende Regeln:

1. Muß keine Erklärung weiter oder enger seyn als das erklärte Ding selbst.
2. Das zu erklärende Ding selbst muß keineswegs in der Erklärung vorkommen.
3. Keine Erklärung muß durch bloß gleichgültige Wörter geschehen.
4. Es muß kein Zirkel in der Erklärung vorkommen. Ein solcher **Zirkel** aber **in der Erklärung** bestehet darinn: wenn man das angeführte Kennzeichen eines erklärten Dinges durch das definitum selbst wiederum zu erklären suchet.
5. Die Anführung derer Arten und einzelner Dinge oder bloßer Exempel kann keine wahre Erklärung seyn.
6. Es muß in einer guten Erklärung weder das Geschlecht, noch der wesentliche Unterscheid fehlen.
7. Es müssen die Erklärungen nicht leicht verneinend seyn.
8. Die Worte in einer Erklärung müssen völlig bekannt und deutlich seyn.
9. Alle Erklärungen müssen als wahr und richtig jederzeit bewiesen werden.

§. 141.

§. 141. Sind die Erklärungen deutliche Begriffe (§. 133); so folget: daß man von einfachen und bloß klaren Begriffen keine wahre Erklärungen geben könne (§. 52 und 56). Da aber die Disciplinal-Erklärungen die Grundursachen der Dinge anführen müssen (§. 138); so müssen auch die allerersten Grundursachen keinesweges Disciplinalisch erkläret werden können.

Das 7 Capitel.

Von der Eintheilung.

§. 142.

Der Begriff eines Gegenstandes nach seinen unterschiedenen Arten, damit wir auch das, was diesen zukommt, deutlich erkennen mögen, heißet eine **Eintheilung.** Der Gegenstand selbst ist das **einzutheilende Ganze;** die Arten aber heißen die **Theile der Eintheilung.** Dasjenige, woraus man die Möglichkeit solcher Eintheilung begreiffen kann, heißet der **Grund der Eintheilung.**

§. 143. Da eine zufällige Eigenschaft als eine Einschränkung den Hauptbegriff in eine Art verwandelt (§. 105 und 108); so ist klar: daß nur selbige den Grund der Eintheilung abgeben können (§. 142). Hieraus aber folget ferner: daß die Theile der Eintheilung nothwendig ganz unterschiedene Begriffe seyn müssen (§. 111 col. §. 60).

§. 144. Soll der Gegenstand durch die Eintheilung auch nach seinen Arten deutlich erkannt werden (§. 142);

(§. 142); so muß eine jede Eintheilung nothwendig völlig und ganz adæquat seyn.

§. 145. So wie die Erklärungen entweder Metaphysikalische oder Disciplinalische, diese aber wiederum entweder Physikalische oder Moralische oder Mathematische sind (§. 138); so müssen auch die Eintheilungen auf solche Art unterschieden werden können.

§. 146. Nachdem die Gründe der Eintheilung entweder aus dem Geschlechte oder aus dem wesentlichen Unterscheide einer Sache hergenommen werden (§. 113); so entstehen daraus entweder **Geschlechts-** oder **Unterscheids-Eintheilungen.** Eine generale Eintheilung muß also auch dem Entgegengesetzten meines Gegenstandes, die Differenziale aber meinem Gegenstande ganz allein zukommen.

§. 147. Ist der eine Theil der Eintheilung bejahend, der andere aber verneinend, so heißet selbige eine *Divisio contradictoria.* Sind aber alle Theile derselben bejahend; so heißet selbige eine *Divisio Contraria.* Jene kann nur immer zwey Theile haben, und ist die leichteste; diese aber kann auch mehrere Theile haben, von deren Anzahl sie denn auch benennet wird. Ist nun gleich diese etwas schwerer als jene; so ist sie doch auch zum Schließen weit geschickter.

§. 148. Wenn man eine Art aus der Haupteintheilung von neuen in seine Arten eintheilet, so heißet dieses eine **Subdivision** oder **Untereintheilung,** von welcher denn alles dasjenige auch gelten muß, was von der Eintheilung bisher gesaget worden ist (§. 115 n. 2).

§. 149.

§. 149. Man hat bey der Eintheilung annoch folgende Regeln zu merken, welche aus dem vorhergehenden deutlich sind.

1. Eine jede Eintheilung muß nothwendig eine richtige und vollkommene Erklärung des Gegenstandes voraussetzen.
2. Muß man vor allen Dingen auf den Grund der Eintheilung sehen, und selbigen suchen.
3. Man muß in einer Eintheilung weder etwas auslassen, noch auch zuviel in derselben anbringen.
4. In der Haupteintheilung müssen keine Theile einer Untereintheilung angeführet werden.
5. Alle Eintheilungen müssen nothwendig mit klaren und deutlichen Worten abgefasset seyn.
6. Wo die Theile in einer Eintheilung gar zu viel werden müssen, da ist es besser: daß man gar keine Eintheilung mache.
7. Man muß nur solche Eintheilungen eines Gegenstandes machen, welche einen wirklichen und beständigen Unterscheid derer angeführten Theile anzeigen.

Das 8 Capitel

Von den übereinstimmenden und unterschiedenen Begriffen.

§. 150.

Uebereinstimmende Begriffe sind die, welche einen Grund in einander haben und von einander

der

der abgeſondert ſind; da hergegen diejenige, welche keinen Grund in einander haben und von einander nicht abgeſondert ſind, **unterſchiedene Begriffe** heißen (§. 60 und 63). Dieſes nun zu erkennen werden vor allen Dingen richtige Erklärungen und Eintheilungen erfordert, woraus man nur allein erkennen kann: ob und in wie weit zwey Begriffe den Grund in einander haben und von einander abgeſondert ſind oder nicht (§. 132 u. 142).

§. 151. Gründet ſich die Uebereinſtimmung derer Begriffe auf ihre Abſonderung (§. 150 col. §. 95); ſo folget: daß eben ſo vielerley Arten derer übereinſtimmenden Begriffe ſeyn müſſen als wir Arten derer abgeſonderten Begriffe gehabt haben. Es giebt alſo Metaphyſikaliſch und Diſciplinaliſch (§. 99), weſentlich und zufällig (§. 101), Phyſikaliſch, Moraliſch und Mathematiſch (§. 118) übereinſtimmende Begriffe. Und eben ſo verhält es ſich auch mit denen unterſchiedenen Begriffen.

§. 152. Ein weſentlicher Begriff iſt von allen einzelnen Dingen des Gegenſtandes abgeſondert (§. 101); daher denn dieſer Gegenſtand demſelben nothwendig nach allen ſeinen einzelnen Dingen auch ſubordiniret ſeyn muß. Wir können ſelbige daher mit Recht **gänzlich ſubordinirte Begriffe** heißen. Ein zufälliger Begriff aber iſt nur von einigen einzelnen Dingen abgeſondert (§. 101), daher denn auch demſelben der Gegenſtand nur zum Theil ſubordiniret ſeyn kann. Sie mögen alſo heißen **zum Theil übereinſtimmende Begriffe.** Und auf eben die

Art

Art sind denn auch die unterschiedene Begriffe entweder **gänzlich** oder nur **zum Theil unterschieden.**

§. 153. Zu denen ganz unterschiedenen Begriffen gehören noch besonders die *Oppositа* oder **entgegengesetzte Begriffe,** wovon der eine unter eben den Umständen dasjenige verneinet, welches der andere bejahet und welche dahero nicht in einem und eben demselben Gegenstande zusammen stehen können. Diese nun sind entweder **contrarie** oder **contradictorie oppositа,** verdeckt oder offenbar entgegengesetzte Begriffe (§. 147), wozu auch gar füglich derer Alten ihre **relative** und **priuative oppositа** gerechnet werden können.

§. 154. Derer wirklich entgegengesetzten Begriffe muß nothwendig immer einer in dem Gegenstande anzutreffen seyn (§. 115 n. 3 col. §. 153); Wenn aber einer da und vorhanden ist, so müssen die übrigen insgesammt wegfallen (§. 153).

§. 155. Der **contradictorte oppositorum** können nicht mehr denn zwey, derer **contrarie oppositorum** aber können sowol zwey als auch mehrere seyn (§. 147 u. 153). Wenn überhaupt nur zwey entgegengesetzte Begriffe statt finden, so sollen selbige **unmittelbar entgegengesetzte,** wenn aber mehrere statt finden, **mittelbar entgegengesetzte Begriffe** heißen.

§. 156. *Disparatæ ideæ* sind ganz unterschiedene Begriffe, welche aber doch in einem Subjekt noch beysammen stehen können. Sie sind also an sich und **in abstracto** ganz unterschiedene, **in concreto** aber

aber nur zum Theil unterſchiedene und auch zum Theil übereinſtimmende Begriffe.

Das 9 Capitel
Von den Urtheilen und Sachen.

§. 157.

Wenn wir zwey Begriffe mit einander vergleichen, und dadurch derſelben Uebereinſtimmung oder Unterſcheid merken, ſo entſtehet daraus ein Gedanke des Verſtandes, welcher die Verhältniß der beyden Begriffe vorſtellet, oder, darinn der eine Begriff von dem andern gedacht wird, welcher ein **Urtheil** oder *Judicium* heißet (§. 63). Wenn man nun dieſen Gedanken mit Worten ausdrücket, ſo heißet ſolches ein **Satz** oder eine **Propoſition**.

§. 158. Die richtige Verhältniß derer Begriffe muß aus denen Erklärungen derſelben erhellen (§. 150). Sind alſo unſere Urtheile ſo abgefaſſet, wie es die Erklärungen der Dinge haben wollen; ſo müſſen ſelbige nothwendig auch nach der Empfindung eingerichtet ſeyn und folglich wahre Urtheile oder Wahrheiten ausmachen. Die richtige Erklärungen unſerer Begriffe ſind alſo die wahre Gründe und das rechte Kennzeichen aller unſerer gelehrten Wahrheiten und Urtheile.

§. 159. Ein Urtheil erfordert nothwendig und weſentlich nur zwey Begriffe (§. 157). Derjenige Begriff, wovon der andere gedacht wird, heißet das **Subjekt**; der aber, welcher von dem erſten gedacht wird, heißet das **Prädikat**.

§. 160. Wenn man von dem Prädikat die Verhältniß desselben zu dem Subjekt absondert, so ist diese die Verhältniß der beyden Begriffe, und der Terminus, womit man selbige ausdrücket, ist die *Copula* oder das **Verknüpfungswort**, welches nach den unterschiedenen Verhältnissen der Begriffe eben so unterschieden nicht allein seyn, sondern auch ausgedrücket werden muß.

§. 161. Diese Verknüpfung nun ist entweder bejahend oder verneinend, nachdem die Begriffe entweder übereinstimmen oder unterschieden sind (§. 150). Folglich so ist auch die Copula entweder bejahend oder verneinend, und die Sätze selbst sind also entweder **bejahende** oder **verneinende.** Man nennet diese Eigenschaft der Sätze **derselben Beschaffenheit.** Von denen verneinenden Sätzen sind aber die *Propositiones infinitæ*, in welchen das Verneinungswort nicht auf die Verknüpfung und Copulam gehet, allerdings unterschieden, als welche in der That wirklich bejahende Sätze sind.

§. 162. Da die übereinstimmende sowol als die unterschiedenen Begriffe erst Metaphysikalische und Disciplinalische sind (§. 151); so müssen auch die Sätze selbst zuerst in **Metaphysikalische** und **Disciplinalische** eingetheilet werden. Die Disciplinalische sind ferner entweder Physikalische oder Moralische oder Mathematische (§. 151). Folglich so müssen auch die Disciplinalische Sätze wiederum in **Physikalische, Moralische** und **Mathematische** eingetheilet werden. Und diese unterschiedene Arten

von Sätzen müssen auch so viele unterschiedene Verknüpfungswörter haben (§. 160).

§. 163. Die Metaphysikalische Begriffe haben eine gewisse Weite und sie sind entweder gänzlich oder nur zum Theil dem Prädikat subordiniret oder von ihm unterschieden (§. 152). Soll nun ein Satz die Verhältniß zweyer Begriffe richtig bestimmen (§. 157); so muß auch angezeiget werden: ob das Prädikat dem Subjekt nach allen oder nur nach einigen einzelnen Dinge zukomme? Diese Eigenschaft nennet man die **Größe eines Satzes**, welche eigentlich nur bey dem Subjekt statt findet.

§. 164. In Ansehung dieser Größe nun (§. 163) sind die Sätze so wohl die bejahende als verneinende entweder **allgemeine** oder **besondere** Sätze; wozu einige auch noch die einzelne Sätze rechnen wollen, welche aber nicht hieher gehören.

§. 165. Hieraus entstehen nun, wenn wir so wohl die Beschaffenheit als auch die Größe derer Sätze zusammen nehmen (§. 164) vier Arten derer Sätze und sie sind folgende:

1. ein allgemein bejahender Satz, darinn das Prädikat von dem Subjekt nach allen seinen einzelnen Dingen bejahet wird, wenn das Subjekt dem Prädikat gänzlich subordiniret, und dieses ein wesentlicher Begriff von jenem ist
2. ein allgemein verneinender Satz, darinn das Prädikat von allen einzelnen Dingen des Subjekts verneinet wird, wenn die Begriffe gänzlich unterschieden sind

3. ein besonders bejahender Satz, wenn das Prädikat nur von einigen einzelnen Dingen des Subjekts bejahet wird, und das Prädikat ein Accidens des Subjekts ist. Und endlich
4. ein besonders verneinender Satz, darinn das Prädikat nur von einigen einzelnen Dingen des Subjekts verneinet wird, wenn beyde Begriffe nur zum Theil unterschieden sind und das Prädikat ein zufälliger Begriff des Subjekts ist.

§. 166. Hienächst so sind auch die **Modalsätze** zu merken, worinn zugleich der Grad der Gewißheit angegeben werden muß. Ferner hat man auch **die mit Unterscheid gemachte Sätze**, darinn man vieles von dem Subjekt bejahet, ohne daß man eines als gewiß bestimmet. Weiter die **vergleichende Sätze**, darinn ein Prädikat von zweyen Subjekten dem Grade nach bestimmet wird. Jenes heißet das dritte in der Vergleichung, diese aber die verglichene Dinge. Endlich hat man auch die **Einschränkende Sätze**, in welchen das Prädikat auf einen Begriff des Subjekts eingeschränket wird. Alle diese Arten der Sätze dienen allerdings zur Vollkommenheit derselben.

§. 167. Man theilet die Sätze ferner ein in **unzubeweisende** und **zubeweisende Sätze**; davon die ersten sogleich aus denen Erklärungen erhellen, die letzteren aber aus andern vorhergehenden Sätzen erst begriffen und geschlossen werden müssen. Beyde Arten können so wohl **Theoretische** als **Praktische** Sätze seyn (§. 9).

§. 168. Ein unzubeweisender Theoretischer Satz heißet eigentlich ein **Grundsatz** oder *Axioma*; da

herge-

hergegen ein solcher Praktischer Satz ein **Heischesatz** oder *Postulatum* heißet. Sie werden beyde unmittelbar aus der Erklärung angenommen (§. 167), welche also richtig zum Grunde liegen müssen.

§. 169. Ein zu beweisender Theoretischer Satz heißet ein *Theorema* oder ein **Lehrsatz**, wobey man so wohl auf den Satz als auf den Beweis zu sehen hat. Ein zu beweisender Praktischer Satz aber heißet ein *Problema* oder eine **Aufgabe**, wobey also nothwendig drey Stücke vorkommen als 1.) der Satz, 2.) die Auflösung und 3.) der Beweis. Diese beyde Arten der Sätze nun müssen aus vielen anderen Erklärungen, Grundsätzen und auch anderen schon zureichlich erwiesenen Sätzen begreiflich gemachet wrden.

§. 170. Wenn man aus einem einzigen vorhergegangenen Satze einen neuen Satz unmittelbar schließet; so heißet dieser letztere ein *Corollarium* oder **Zusatz**, dessen Wahrheit sich also nothwendig auf die Wahrheit des vorhergehenden Satzes und auf eine richtige Folge aus demselben gründen muß. Sätze, welche nur zur Erläuterung hin und wieder angeführet werden, ohne daß durch deren Auslassung die Kette des ganzen Vortrages unterbrochen wird, heißen *Scholia* oder **Anmerkungen.**

§. 171. Die Sätze, davon der eine bejahet, was der andere verneinet, heißen **entgegengesetzte Sätze.** Sind dieselben beyde allgemeine Sätze, so heißen sie *Propositiones Oppositæ contrariæ*; Ist aber der eine Satz ein allgemeiner und der andere ein besonderer, so heißen sie *Contradictoriæ.* Die *Subcontrariæ* derer Alten gehören gar nicht hieher.

Man führet auch noch an die **bedingten Sätze**, darinn das Prädikat dem Subjekt unter einer gewissen Bedingung zugeeignet wird. Das Subjekt mit der Bedingung heißet das *Antecedens* und das Subjekt mit dem Prädikat heißet das *Consequens*. Die Verknüpfung dieser beyden Begriffe heißet der *Nexus Consequentiæ*. Man siehet leicht: daß diese Sätze einem Vernunftschlusse ähnlicher sind als einem Satze (157 col. §. 66). Daher wir denn auch selbige nur einzig und allein bey denen Erfahrungen zulassen.

Das 10 Capitel
Von den Vernunftschlüssen.

§. 172.

Die Handlung des Verstandes, dadurch derselbe die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit eines andern vorhergehenden Satzes begreiffet, heißet **ein Vernunftschluß**. Der Satz, welcher den Grund des andern in sich enthält, heißet der **Grundsatz** oder die *Propositio fundamentalis*, der andere aber der **Schluß** oder *Conclusio*.

§. 173. Es sind folglich alle Vernunftschlüsse wirkliche Mittel zur Erfindung der Wahrheit; indem uns durch selbige unbekannte Wahrheiten begreiflich werden (§. 172).

§. 174. Bey allen Vernunftschlüssen kommt es dahero nothwendig auf folgende zwey Stücke an 1.) auf die Wahrheit des Grundsatzes und 2.) auf die Richtigkeit der Folge, welche sich ebenfalls auf die

Ueber-

Uebereinstimmung und Verhältniß derer beyden Begriffe in dem Schlusse, in so fern man dieselbe aus der Verhältniß derer Begriffe des Grundsatzes erkennet, gründen muß (§. 157 u. 158).

§. 175. Die allgemeine Regel, worauf sich die Richtigkeit aller Vernunftschlüsse gründet, ist folglich diese: Der Vernunftschluß ist richtig wenn der Grundsatz einen völlig zureichenden Grund von dem Schlusse in sich enthält und man also diesen Schluß aus dem Grundsatze völlig begreiffen kann (§. 172 und 174.)

§. 176. Hierinn nun stecken folgende zwey besondere Regeln:

1. Wenn der Grundsatz eines Vernunftschlusses demonstrativisch wahr oder falsch und man aus selbigen so schließet, daß man überzeuget ist, daß das Gegentheil unmöglich: so ist der ganze Vernunftschluß mit Recht demonstrativisch zu nennen.
2. Wenn aber in einem Vernunftschlusse entweder der Grundsatz nur wahrscheinlich oder auch die Folge davon nur so beschaffen ist, daß auch das Gegentheil noch möglich sey; so ist ein solcher Vernunftschluß nur allein ein wahrscheinlicher zu nennen. (§. 174 col. §. 80).

§. 177. Gründen sich alle Vernunftschlüsse ebenfalls auf die Uebereinstimmung und den Unterscheid derer Begriffe (§. 174); so folget: daß auch so viele und unterschiedene Arten derer Vernunftschlüsse statt finden müssen, als nur unterschiedene Arten derer übereinstimmenden und unterschiedenen Begriffe anzutreffen sind.

§. 178. Wir müssen also folgende Arten derer wirklichen Vernunftschlüsse als wahrhaftig unterschiedene zugeben. Wir haben 1.) **Metaphysikalische**, 2.) **Mathematische**, 3.) **Physikalische** und 4.) **Moralische** Vernunftschlüsse (§. 151 u. 162); wozu noch, weil ein Philosoph auch mit Worten umgehet und von dessen Gebrauch Grund angeben muß, die **Wortschlüsse** noch gerechnet werden müssen.

§. 179. Die Worterklärungen halten duch ihre angeführte Merkmaale den Grund von dem rechten Gebrauch derer Worte in sich (§. 136). Wenn man also nach denen hier oder da befindlichen Merkmaalen den Gebrauch eines Worts bestimmet, nachdem man die Worterklärung als den Grundsatz vorausgesetzet hat; so muß der Wortschluß allerdings richtig seyn (§. 175).

180. Die Metaphysikalische Vernunftschlüsse gehen nur allein mit Metaphysikalischen Begriffen und Sätzen um (§. 178). Man kann aber aus einem solchen Metaphysikalischen Satze auf einen andern von eben der Natur entweder so schließen: daß man in dem Schlusse keinen neuen Begriff habe; oder auch so: daß man allerdings auf etwas neues schließe. Jene heißen **Vernunftschlüsse von unmittelbarer Folge**; diese aber **von mittelbarer Folge.**

§. 181. In einem Vernunftschlusse von unmittelbarer Folge behalten entweder die Glieder des Grundsatzes in dem Schlusse ihre vorige Stelle, und man schließet nur von der Wahrheit und Falschheit des einen entgegen gesetzten Satzes (§. 171) auf die Falschheit und Wahrheit des andern; oder es werden auch die Glieder des Grundsatzes in dem Schlusse versetzet.

Jene

Jene Art zu schließen heißet der **Vernunftschluß durch die Entgegensetzung**; diese aber **durch die Umkehrung.**

§. 182. Man merket leicht: daß zwey entgegengesetzte Sätze nicht zugleich wahr seyn können (§. 74 u. 78 col. §. 171.); Folglich so muß man beständig von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des anderen Satzes schließen können. Weil auch ferner zwey Propositiones contradictoriæ nicht zugleich falsch seyn können (§. 74. col. §. 171); So wird man ebenfalls von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern entgegengesezten Satzes richtig schließen können. Indem aber die Begriffe nach der Wahrheit zuweilen auch nur zum Theil übereinstimmen und unterschieden seyn können (§. 181); so folget: daß beyde propositiones contrariæ zugleich falsch seyn können, und daß folglich alhier von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des anderen entgegen gesetzten Satzes kein richtiger Vernunftschluß statt finden könne.

§. 183. Die **Umkehrung** versetzet die Glieder des Grundsatzes in dem Schlusse (§. 181). Erkennet man aber aus dem Grundsatze die wahre Verhältniß der beyden Begriffe (§. 175); so muß man auch zugleich die Verhältniß der beyden Begriffe erkennen, wenn sie versetzet worden sind, und nach derselben ebenfalls selbige in einem Satze richtig zusammensetzen können (ibid.) Wenn man aber dieses thun kann; so muß man auch zugeben: daß sodann allerdings durch die Umkehrung ein richtiger Vernunftschluß statt finden könne.

§. 184. Die Umkehrung verlanget: daß in dem Schlusse die Begriffe eben so angenommen werden müssen, wie selbige in dem Grundsatze stehen (§. 181 und 183). Es kann also die Qualität des Grundsatzes in dem Schlusse durch die Umkehrung keinesweges anders werden (§. 74). Folglich so muß nur die Quantität des Grundsatzes allein in dem Schlusse verändert werden können, welche aber auch bleiben kann. Ist nun das erstere; so heißet es eine *Conversio per Accidens*; Ist aber das letztere; so ist es eine *Conversio simplex*, welche Art nun von diesen beyden bey einem jeden möglichen Grundsatze (§. 165) statt finden kann; solches muß aus dem Verhältniße der Begriffe in dem Grundsatze erkannt werden (§. 183.).

§. 185. Ein mittelbarer Metaphysikalischer Vernunftschluß schließet auf einen neuen Begriff, welchen man aus einem der beyden Begriffe des Grundsatzes annimmt (§. 180). Da nun dieser neue Begriff eine gewisse Verknüpfung mit dem Begriffe haben muß, aus welchem er angenommen ist (§. 157); so muß derselbe ebenfalls mit dem andern Begriffe des Grundsatzes eine gewisse Verknüpfung haben. Und hieraus nun ist folglich klar: daß allerdings ein richtiger mittelbarer Vernunftschluß gleichfalls möglich sey.

§. 186. Es sind daher zu solchem mittelbaren Vernunftschlusse unumgänglich drey Begriffe und Glieder nöthig (§. 185). Dasjenige, welches wir als etwas neues annehmen, wollen wir das **neue Glied** den *Terminum novum* nennen. Dasjenige Glied des Grundsatzes, woraus das neue angenommen wird,

soll

soll das **mittlere Glied**, der *Terminus medius* heißen. Und endlich so mag dasjenige Glied des Grundsatzes, woraus das neue nicht angenommen wird, und welches in dem Schlusse mit dem neuen Gliede verknüpfet werden muß, **das nicht mittlere Glied** oder der *Terminus non medius* heißen.

§. 187. So wie in diesem mittelbaren Vernunftschlusse drey Glieder statt finden (§ 186): so können auch 3 Sätze daraus gemacht werden, welche diesen ganzen Vernunftschluß ausmachen. Der erste Satz ist der **Grundsatz** oder die Propositio fundamentalis und ist eine Verknüpfung des mittleren und nicht mittleren Gliedes. Der andere ist der **Verbindungsatz**, welcher ist die Verknüpfung des neuen und mittleren Gliedes, der dritte endlich ist der **Schluß** oder die *Conclusio*, welcher eine Verknüpfung des neuen mit dem nicht mittleren Gliede ist.

Man nennet den Grundsatz auch den Obersatz oder *Propositionem Majorem* und den Verbindungssatz nennet man den **Untersatz** oder *Propositionem Minorem*. Beyde zusammen nennet man sonsten auch *Præmissas* oder **Vordersätze**.

§. 188. Wenn alle drey Sätze in einem solchen Vernunftschlusse wirklich angeführet werden (§. 187); so ist der eigentliche *Syllogismus* oder eine **förmliche Schlußrede**. Weil es aber nicht nothwendig ist; daß man den Verbindungssatz ausdrücklich hinsetze, indem man die darinn enthaltene Verknüpfung des neuen Gliedes mit dem mittleren Gliede doch schon weiß; so kann man auch diesen Vernunftschluß mit Auslassung des Verbindungssatzes machen, und sodann nennet man es ein *Enthymema* oder einen **verstümmelten**

melten Schluß. Die Deutlichkeit aber erfordert allerdings: daß man lieber Syllogiſmos als *Enthymemata* mache.

§. 189. Muß der Grundſatz eines jeden Vernunftſchluſſes einen völlig zureichenden Grund von dem Schluſſe in ſich enthalten (§. 175); ſo muß die allgemeine Grundregel, worauf ſich die Richtigkeit aller mittelbaren Metaphyſikaliſchen Vernunftſchlüſſe gründet, nothwendig folgende ſeyn: Wenn man den neuen Begriff mit dem nicht mittleren in dem Schluſſe ſo verbindet, wie es die Verhältniß des mittleren und nicht mittleren Gliedes in dem Grundſatze, und die Verhältniß des neuen und mittleren Gliedes in dem Verbindungsſatze haben wollen, ſo iſt der Vernunftſchluß und die Folge deſſelben richtig (§. 185).

§. 190. Es verſtehet ſich von ſelbſten, daß man das neue Glied ſowohl aus dem Subjekt als aus dem Prädikat annehmen und daß folglich ſowohl das Subjekt als das Prädikat das mittlere Glied werden könne (§. 185 u. 186). So iſt es ebenfalls möglich: daß man zugleich aus den beyden Begriffen des Grundſatzes neue Begriffe annehmen und auf dieſer beyden neuen Begriffe Verknüpfung einen wirklichen Schluß machen könne: woraus den die **Vernunftſchlüſſe mit vier Gliedern und Sätzen** entſtehen. Man thut aber beſſer: daß man ſolche der Deutlichkeit wegen in zwey Vernunftſchlüſſe mit drey Gliedern verwandele.

§. 191. Das Subjekt und das Prädikat als Metaphyſikaliſche Begriffe (§. 180) haben nicht allein ihre obere und untere, ſondern auch ihre eigene und unterſchiedene Begriffe, welche man insgeſammt aus ſelbigen

muß

muß annehmen (§. 114) und darauf wirklich schließen können (§. 185). Es finden daher überhaupt bey einem jeden Metaphysikalischen Satze acht Möglichkeiten zu schließen statt; von welchen man nun nach der Grundregel (§. 189) bey einem jeden derer vier möglichen Grundsätze (§. 165) bestimmen muß: welche Arten und Möglichkeiten richtig seyn oder gelten und welche nicht gelten. In dieser Absicht nun ist es allerdings nöthig: daß man sowol das Subjekt als das Prädikat in seine subordinirte Begriffe zugliedere und auch die entgegen gesetzte Begriffe bemerke, ehe man wirklich schließet.

§. 192. Der Satz: Was von dem Subjekt allgemeine bejahet oder verneinet wird, das muß auch von allen seinen untern Begriffen nothwendig bejahet und verneinet werden (§. 115 n. 1 u. 2.) heißet das *Dictum de Omni & Nullo.* Indem aber hieraus nur allein erkennet und beurtheilet werden kann: ob man aus einem allgemeinen Satze auf die untern Begriffe des Subjekts richtig geschlossen habe (per def.) ausser dem aber auch besondere Sätze, wie auch andere Begriffe, worauf man schließen kann, statt finden (§. 165 u. 191); so folget: daß das Dictum de Omni & Nullo keinesweges ein allgemeiner und einziger Grund aller Metaphysikalischen Vernunftschlüsse seyn könne.

§. 193. Will man sich bey diesen mittelbaren Metaphysikalischen Vernunftschlüssen keinesweges betrügen; so hat man annoch folgende allgemeine Regeln dabey zu merken.

1. Es muß das mittlere Glied keinesweges in dem Schlusse angetroffen werden (§. 187.)

2. In

2. In dem Schlusse muß nicht mehr angenommen werden, als wirklich in denen Vordersätzen einen zureichenden Grund hat (§. 175).
3. Der Schluß muß sich beständig nach denen schwächeren Sätzen richten (n. 2). Wobey denn zu merken: daß verneinende und besondere Sätze die schwächeren, bejahende und allgemeine aber die stärkeren Sätze heißen, weil man aus diesen letzteren ein mehreres und auch mit einer größern Gewißheit als aus denen ersteren schliessen kann.
4. Daß man aus lauter verneinenden Sätzen nicht mit einer Gewißheit schließen könne (u. 2.)

Man setzet 5.) annoch diese Regel hinzu: daß man auch aus lauter besonderen Sätzen nicht gewiß und richtig schließen könne. Man wird aber die Wahrheit dieser Regel niemalen beweisen können.

§. 194. **Verknüpfte Schlüsse** nennet man solche, welche einen gemeinen Satz haben. Wenn des ersteren Vernunftschlusses Vordersatz der Schluß des letzteren wird, so heißet dieser letztere ein *Prosyllogismus*. Wenn aber des ersteren Vernunftschlusses Schlußsatz der Grundsatz des letzteren wird, so heißet dieser letztere ein *Episyllogismus*. Man muß ohne Beweis zugeben: daß die Gelehrsamkeit solche verknüpfte Vernunftschlüsse erlange.

§. 195. Wenn man aus einem Begriffe des Grundsatzes einen neuen Begriff, und aus diesem wieder einen andern und so weiter annimmt, und mit dem letzteren neuen Gliede endlich das nicht mittlere Glied des Grundsatzes in dem Schlusse verbindet, so heißet

dieses

dieses ein Sorites oder ein **gehäufter Vernunftschluß.** In dem Sorite werden also viele Schlüsse enthymematice gehäufet; daher sie allerdings der Deutlichkeit unserer Erkenntniß gar sehr entgegen, und also nicht viel nutz sind (§. 188).

§. 196. Eine **Induktion** heißet derjenige Vernunftschluß, da man schließet: daß dasjenige, was allen einzelnen Dingen und Arten zukommet, auch der Art und dem Geschlecht nothwendig zukommen müsse. Der Begriff eines Geschlechts und einer Art (§. 102 u. 103) zeiget deutlich: daß die Induktion, wenn sie anders vollständig ist, allerdings ein ganz unleugbarer Vernunftschluß seyn müsse.

§. 197. Ein **Gegenstandschluß** ist der, darinn man bestimmet, wie eine angenommene Substanz sich gegen den andern Theil des Metaphysikalischen Grundsatzes verhalte, wenn sich selbige in ihren Wirkungen auf eine gewisse Art gegen den ersten Theil verhält. Der Grund dieser Vernunftschlüsse lieget in denen Regeln, welche wir (§. 115 n. 3 und 4 wie auch §. 117) angeführet haben.

§. 198. **Einen mit Unterscheid gemachten Vernunftschluß** nennet man denjenigen, da man einen solchen Satz zum Grunde setzet, und von der Bejahung des einen auf die Verneinung des andern und von der Verneinung des einen auf die Bejahung des andern schließet. Man nennet sie dahero auch *Ratiocinia Transsumtiva.*

§. 199. Sind die mit Unterscheid angenommene Begriffe unmittelbar entgegen gesetzte (§. 155); so kann man jederzeit richtig von einem auf den andern

schließen.

schließen. Sind sie aber mittelbar entgegen gesetzte Begriffe (§. 155); so kann man zwar Bejahend auf die Verneinung aller übrigen, von der Verneinung aber des einen auf die Bejahung derer anderen keinesweges bestimmt, sondern nur wiederum mit Unterscheid schließen (§. 153 u. 154.).

§. 200. Wenn man aus einem vergleichenden Satze einen neuen Begriff annimmt und bestimmet, wie sich die Beyde verglichene Dinge dazu verhalten müssen; so heißet dieses ein **vergleichender Vernunftschluß.** Diese Schlüsse setzen sowol einen richtigen vergleichenden Satz als auch dieses voraus: daß der neu angenommene Begriff wesentlich mit dem dritten in der Vergleichung verbunden seyn müsse.

§. 201. Man kann auch sodann von dem einen verglichenen Dinge auf das andere entweder bejahend oder verneinend schließen, wobey folgende Regeln gelten.

1. Ist der neu angenommene Begriff bejahend; so kann man von dem Größern zum Kleinern verneinend und von dem Kleinern zum Größern bejahend richtig schließen.
2. Ist aber der neu angenommene Begriff verneinend; so kann man von dem Größern zum Kleinern bejahend und von dem Kleinern zum Größern verneinend richtig schließen (§. 166 u. 200.)

Und hierinn stecket nun der Grund: daß diese Vernunftschlüsse auch Ratiocinia a Majori ad Minus und a Minori ad Majus genennet werden.

§. 202. Man rechnet auch hieher die bedingten Vernunftschlüsse, welche einen bedingten Satz zum

Grunde

Grunde haben, da man von dem Antecedenti auf das Consequens und von diesem auf jenes schließet. Wir halten aber diese Schlüße für ganz unnüß, weil schon der Grundsatz ein Schluß ist (§. 171.) und man sie auch gar leicht und mit mehrerer Deutlichkeit in einen förmlichen Syllogismum verwandeln kann.

Was man sonsten bey diesen metaphysikalischen Vernunftschlüssen von denen Figuren und Modis anbringet, solches gehöret nur zu dem äusserlichen eines Schlußes, welches nicht allezeit mit dem innerlichen zusammenstimmet, oder selbiges doch nothwendig voraus setzet. Wozu hat man also diese Weitläuftigkeit nöthig?

§. 203. Wenn man aus gewissen gegebenen bekannten Größen durch eine richtige Verbindung und Auflösung derer Theile eine andere Größe herausbringet und bestimmet, so nennet man diese Handlung **einen mathematischen Vernunftschluß.**

§. 204. Die Größen leiden keine andere Veränderung als die Vergrößerung und Verminderung ihrer Theile (per def.) Daher muß die Größe, wovon der Schluß oder die Conclusion handelt nothwendig eine vermehrte oder verringerte oder auch eine gleiche Größe in Ansehung derjenigen seyn, welche man angenommen hat. Wie nun aber selbige beschaffen seyn muß, solches kann unmöglich anders als durch eine genaue Vergleichung derer angenommenen mit der durch die Verbindung und Auflösung entstandenen Größe erkannt werden, welches aber das mathematische Schließen ist. Diese Art zu schließen, ist also von der metaphysikalischen Art zu schließen gänzlich

unterschieden. Da nun nicht allein die Größe, welche verändert werden soll, sondern auch die andere Grösſen, wodurch solche Veränderung geschehen soll, mir bekannt seyn müssen, wenn ich eine neue Größe herausbringen will (§. 203 und 204); so folget: daß dieser mathematische Vernunftschluß nothwendig ein demonstrativischer Vernunftschluß seyn müsse (§. 176 n. 1.).

Das II Capitel.
Von der Wahrscheinlichkeit.

§. 205.

Es giebt einige Wahrheiten, welche uns weder in die Sinne fallen, noch auch auf eine ungezweifelte Art aus denen sinnlichen Wahrheiten geschlossen werden können (per exp.). Hieher gehören besonders die physikalische und moralische Grundursachen, welche wir nur als solche aus ihren sinnlichen Wirkungen erkennen müssen. Da uns aber niemahlen alle Umstände dieser Wirkungen bekannt sind (§. 58) und überdem auch einige unter denen vielen möglichen Ursachen uns annoch verborgen seyn können; so müssen wir nothwendig zugeben: daß bey der Erkenntniß derer Grundursachen das Gegentheil immer noch möglich seyn müsse, und daß folglich unsere Erkenntniß von selbigen nur wahrscheinlich seyn könne und müsse (§. 80).

§. 206. Diese wahrscheinliche Grundursachen müssen sich nothwendig unter der Zahl derer möglichen antreffen lassen; denn es muß überhaupt alle Wahrheit

heit etwas mögliches seyn. Man weiß: daß alle Grundursachen den Grund von ihren Wirkungen in sich enthalten (per deff.). Folglich so muß unter allen möglichen Ursachen diejenige nothwendig die wahreste seyn, woraus die Wirkung mit ihren Umständen am besten begriffen werden kann (§. 69). Indem uns aber keinesweges alle Umstände bekannt sind und auch die andere Möglichkeiten nichts destoweniger noch Möglichkeiten bleiben (§. 205); so folget: daß die Wahrheit der erkannten Grundursache keinesweges eine demonstrativische, sondern nur eine wahrscheinliche Wahrheit oder eine gründliche Vermuthung seyn müsse (§. 80).

§. 207. Ein recht angestelltes Nachdenken aber muß uns unterrichten: wie wir die Uebereinstimmung einer möglichen Grundursach mit ihren Wirkungen und deren Umständen (§. 206) erkennen müssen. Wir müssen bey einer angenommenen Grundursache untersuchen, welche Wirkungen daraus begriffen oder nicht begriffen werden können. Diese Handlung und Untersuchung des Verstandes nun wollen wir einen **Disciplinalschluß** heißen. Er theilet sich von selbsten in einen **Causal-** und **praktischen** Vernunftschluß. Jener lehret, wie man aus einer angenommenen physikalischen Grundursach begreiffen muß, welche Wirkungen daraus erkannt und begriffen werden können oder nicht. Dieser aber ist, da man aus einem angenommenen gewissen Endzwecke diejenige Mittel zu bestimmen suchet, welche dazu nöthig sind. Diese Schlüße müssen dahero nothwendig bey jeder Wahrscheinlichkeit immer beyher geführet werden. Das hauptsächlichste kommt darauf an: daß man sowol

bey denen physikalischen als moralischen Ursachen alle Umstände genau bestimme; so wird man gar bald erkennen: was daraus erfolgen oder nicht erfolgen kann.

§. 208. Die **Wahrscheinlichkeit** ist demnach eine Wahrheit mit einer etwanigen Ungewißheit und zwar wegen der Möglichkeit des Gegentheils (§. 80 und 206), welche entstehet, wenn man eine Möglichkeit durch die Uebereinstimmung mit denen Wirkungen und ihren sinnlichen Umständen (§. 207) vor allen übrigen Möglichkeiten in eine vernünftige Vermuthung oder Wahrscheinlichkeit verwandelt (§. 206).

§. 209. Es kommt daher bey einer jeden Wahrscheinlichkeit hauptsächlich auf folgende zwey Stücke an.

1. Muß das angenommene an sich etwas mögliches seyn (§. 69 col. §. 208) und also muß selbiges auch keiner ausgemachten Wahrheit widersprechen (§. 78 col §. 208). Und
2. muß diese angenommene Möglichkeit durch eine wirkliche Verknüpfung und Uebereinstimmung mit denen bekannten und sinnlichen Umständen in eine vernünftige Vermuthung verwandelt worden seyn (§. 208 col. §. 91).

§. 210. Die Uebereinstimmung der Möglichkeit mit denen sinnlichen Umständen ist der Grund der Wahrscheinlichkeit (§. 208). Je mehrere Umstände also bey einer Sache mit der angenommenen Hypothese übereinstimmen, desto gröser muß nothwendig die Wahrscheinlichkeit seyn; Und je weniger damit übereinstimmen, desto geringer ist dieselbe. Sollten aber eben so viel nicht übereinstimmen als damit über-

einstim-

einstimmen; so ist es gar keine Wahrscheinlichkeit, sondern nur eine bloße Möglichkeit.

Man verstehet von selbsten: daß die nicht übereinstimmende Umstände gar keine offenbar widersprechende seyn müssen; als wodurch alle Wahrscheinlichkeit ganz und gar gehoben wird (§. 209 n. 1).

§. 211. Die Natur der Wahrscheinlichkeit überzeuget uns besonders: daß man sich in Acht zu nehmen habe, damit man nicht eine bloße Möglichkeit für eine Wahrscheinlichkeit annehme und ausgebe (§. 80 & 208). Woraus denn auch erhellet: daß ein einziger Umstand wie auch gar wenige Umstände gar nicht zureichen eine Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Ferner so erkennet man leicht: daß die bloße Möglichkeit des Entgegengesetzten kein zureichender Grund sey, eine Wahrscheinlichkeit zu verwerfen (§. 208).

§. 212. Alle Wahrscheinlichkeit setzet zugleich die Möglichkeit des Gegentheils und gründet sich nur auf die Uebereinstimmung mit denen bekannten sinnlichen Umständen (§. 208). Da nun alle Wahrheit, wovon man andere zu überzeugen suchet, ein gelassenes und stilles Wesen erfordert (§. 90); so muß man dieses um so viel ehe von der Wahrscheinlichkeit zugeben, bey welcher gar keine störrische und befehlende Aufführung statt finden muß.

§. 213. Nur durch die Uebereinstimmung mit den sinnlichen Umständen eines Vorwurfs wird eine Möglichkeit in eine Vermuthung und Wahrscheinlichkeit verwandelt (§. 208). Man muß also 1) von der Wahrheit und Wirklichkeit derer sinnlichen Umstände nothwendig vorher überzeuget seyn: und sodann muß

auch 2) die angenommene Möglichkeit nothwendig eine bestimmte und keine absolute und unbestimmte Möglichkeit seyn (§. 209 n. 2).

§. 214. Will man demnach in der Wahrscheinlichkeit gut fortkommen, so ist nöthig: daß man zur Erfindung derer Möglichkeiten auch einen guten Witz und sodann ferner eine gute und richtige Erfahrung von denen Sachen selbst besitze (§. 208 u. 209.)

§. 215. Zuerst theilet man die Wahrscheinlichkeit ein in die **Theoretische** und **Praktische**. Jene schließet auf etwas gegenwärtiges und vergangenes; diese aber schließet nur auf etwas zukünftiges. Man rechnet zu der theoretischen Wahrscheinlichkeit ferner die **Historische, Hermenevtische, Physikalische** und **Moralische** oder **Politische** Wahrscheinlichkeit.

§. 216. Die **historische Wahrscheinlichkeit** ist diejenige, da man aus anderer Zeugniße und gewisser bekannten Umständen besonders des Zeugenden schliesset: ob eine Begebenheit geschehen sey oder nicht. Es kommt bey dieser Wahrscheinlichkeit alles auf die Zeugen und deren Glaubwürdigkeit an, welche man doch nur aus denen Umständen, worinn wir die Zeugen erblicken, erkennen kann. Es ist demnach vorhero nöthig: daß man sich die Aufführung und das Leben des Zeugen aus der gelehrten Historie vorher recht bekannt mache.

§. 217. Die **hermenevtische Wahrscheinlichkeit** bestehet darinn: daß man aus den Worten und andern Umständen eines Urhebers und deren Uebereinstimmung mit einem angenommenen und möglichen

Ver-

Verstande seiner Worte schließet: daß dieser Verstand dem Sinn und denen Gedanken des Urhebers am meisten gemäß sey. Die hauptsächlichsten Umstände sind die Erkenntniß der Sprache, die Beschaffenheit seiner Seele, die Absicht des Verfassers, die Verbindung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, die Umstände der Zeit und des Orts, wie auch der äusserliche Zustand, worinn sich der Verfasser befindet. Die Gelehrte sowol, als die Civilhistorie werden uns von allen solchen Umständen am besten unterrichten können.

§. 218. Die **Physikalische Erkenntniß derer Ursachen** ist eine Wahrscheinlichkeit, da man aus einer genauen Uebereinstimmung einer angenommenen möglichen Ursache mit der natürlichen Wirkung und ihren Umständen schließet: daß selbige Ursache die vermuthlichste sey. Man muß also deutlich die Art und Weise einsehen, wie die Ursache die Wirkung nach ihren wichtigsten Umständen hervorbringen könne. Hiezu nun ist aber sowol die Historie von denen Meynungen und Gedanken anderer gelehrter Leute, als auch die historische Erkenntniß derer Physikalischen Umstände höchst nothwendig.

§. 219. Die **Politische Erkenntniß** des Menschen ist diejenige Wahrscheinlichkeit, da man aus dem äusserlichen Verfahren und denen Handlungen des Menschen auf eine gewiße Verhältniß seiner Seelenkräfte oder seine Gemüthsart schließet. Sie theilet sich von selbsten in zwey Theile. Die eine schließet auf die Kräfte des Verstandes und deren Verhältniß, dabey man nur auf die Wirkungen des Verstandes

genau zu sehen hat. Die andere aber schließet auf die Neigungen des Willens und derselben Ordnung, oder auf das Temperament des Menschen; worauf wohl das meiste ankommet. Man muß hiebey viele Handlungen des Menschen voraussetzen und selbige auf das genauste mit einander vergleichen; so wird man dadurch im Stande seyn, zu bestimmen: die Neigung derer Menschen zur Lust, zur Ehre und zum Gelde, das ist, wie die Wollust, die Ehre und der Geldgeitz sich in dem Menschen gegen einander verhalten. Wobey man aber auch den äusserlichen Zustand eines Menschen nicht aus der Acht zu lassen hat, und auch die Gründe zur Verstellung auf das fleißigste beobachten muß.

§. 220. Die **Praktische Wahrscheinlichkeit** schließet aus der gegenwärtigen wirklichen Beschaffenheit derer Ursachen und deren Umständen auf einen gewissen zukünftigen Erfolg aus denenselben. Schliesset selbige aus denen Physikalischen Grundursachen auf ihren natürlichen Erfolg; so heißet solche die **Physikalisch Praktische Wahrscheinlichkeit.** Setzet man aber Moralische und frey handelnde Ursachen zum Grunde und schließet aus deren gegenwärtige Aufführung auf ihre zukünftige wirkliche Aufführung und Beschaffenheit; so heißet selbige die **Moraiisch Praktische Wahrscheinlichkeit.** Zu dieser Praktischen Wahrscheinlichkeit wird besonders eine genaue und richtige Erkenntniß der Dinge und ihrer Umstände erfordert; und man hat dabey auch alle Nebenursachen, welche sich damit vereinigen können, auf das fleißigste in Erwegung zu ziehen.

Das

Das 12 Capitel
Von dem Nachdenken.

§. 221.

Die Bemühung durch unserm Verstande von denen Dingen eine wahre und gründliche Erkenntniß zu erlangen heißet das, **Nachdenken** oder die **Meditation.**

§. 222. Weil unser Verstand irren und fehlen kann; so hat uns die Logik Regeln vorgeschrieben, wornach sich unser Verstand richten muß (§. 22). Will also jemand sein Nachdenken mit Nutzen anstellen; so ist nöthig: daß er zuerst diese Regeln der Vernunftlehre deutlich erkenne und völlig inne habe (§. 221).

§. 223. Soll es uns aber bey unserm Meditiren nicht fehl schlagen; so müssen wir auch unsern Verstand schon wirklich nach denen Regeln der Vernunftlehre durch eine öftere Uebung ausgebessert und uns eine wahre Geschicklichkeit das Wahre zu erkennen angeschaffet haben. Alle Kräfte des Verstandes, welche auf die Erkenntniß der Wahrheit abzielen, müssen zu den Grad wahrer Geschicklichkeiten gebracht und darinn verwandelt worden seyn (§. 221). Diese nun sind

1. in Ansehung der Sinne, wie auch aller Kräfte überhaupt eine wahre **Aufmerksamkeit**, welcher die **Flatterichkeit** entgegen gesetzet wird.
2. in Ansehung des Gedächtnißes der **Unterscheid**, oder die Geschicklichkeit nur dasjenige zu behalten, was uns nöthig und nützlich ist, welchem die **Verwirrung** entgegen gesetzet wird.

3. in Ansehung des Witzes die **Artigkeit**, welche in der Fertigkeit bestehet solche Möglichkeiten hurtig zu ersinnen, wodurch man der Wahrheit zu Hülfe kommen kann, welcher die **Thorheit** entgegen stehet. Und endlich

4. in Ansehung der Hauptkraft des menschlichen Verstandes, des Judicii und der Vernunft der *Sensus Veri & Falsi* oder der Philosophische Geschmack, welchem ein Verstand, der zu allen Irrthümern geneigt ist, entgegen stehet.

§. 224. Alle Wahrheiten bestehen in einer Uebereinstimmung unserer Gedanken mit der Empfindung (§. 69.) hierinn sind alle Wahrheiten nehmlich (§. 92) die Aehnlichkeit aber der Dinge in der Art ihres Daseyns nennet man nun eine **Ordnung**; daher wir denn zugeben müssen, daß auch alle Wahrheiten eine wirkliche Verbindung haben und also auch in einer natürlichen Ordnung mit und unter einander stehen. Soll nun ferner unsere gelehrte Erkenntniß der Wahrheiten deutlich und gründlich seyn (§. 18); so folget von selbsten: daß wir auch in unserm Nachdenken eben diese natürliche Ordnung unter den Wahrheiten auf das fleißigste zu beobachten haben, wobey man ebenmäßig die Entfernung einer jeden Wahrheit von ihrem ersten Grunde keinesweges zu verabsäumen hat (conf. §. 52.)

§. 225. Die Ordnung der Gedanken bey der Erkenntniß sowohl als auch dem Vortrage der Wahrheiten nennet man die **Methode**. Wir müssen folglich auch in unserm Nachdenken eine gewiße Methode

thode und zwar diejenige, welche sich auf die natürliche Ordnung der Wahrheiten selber gründet, beobachten (§. 224). Eben diese Methode wird mit Recht die **Vernünftige** oder **Philosophische** genennet, nach welcher man also beständig in seinem Meditiren einhergehen muß. Es ist dahero ganz ungereimt, wenn man behaupten will: daß die Methode bey unserm Nachdenken etwas willkührliches sey.

Man nennet diese Methode auch die Mathematische und Geometrische, und zwar deswegen, weil die Mathematiker selbige noch jederzeit am meisten beobachtet haben.

§. 226. Es muß aber nicht allein der Verstand sondern auch der Wille, damit wir nicht durch die Leidenschaften desselben zu Irrthümern verleitet werden mögen (§. 89) bey dem Nachdenken wirklich gebeffert seyn (§. 221 u. 223). Und man muß sich auch für alle Uebereilungen gar sehr in Acht nehmen (§. 83.)

§. 227. Es gehet aber unser Nachdenken auf eine gründliche Erkenntniß der Wahrheit (§. 221). Wir müssen folglich nothwendig zu allererst in allen Fällen ganz richtige und unumstößliche Gründe voraussetzen, und also alle Vorurtheile vermeiden (§. 86.)

§. 228. Der **Zweifel** ist eine Zurückhaltung unsers Judicii und Urtheilungskraft, wenn wir den Zusammenhang zweyer Begriffe noch nicht deutlich einsehen. Sollen wir also keine falsche und unrichtige Gründe voraussetzen (§. 227.); so ist nöthig: daß wir so lange zweifeln, bis wir durch unsere Bemühung zu der Einsicht der richtigen Verhältniß gelanget sind, wozu uns der Trieb sowohl etwas zu erkennen, als auch die

Ueber-

Ueberzeugung: daß die Wahrheit ein Mittel zu unsern letzten Absichten sey, antreiben muß. Dahero ist es ungereimt in dem Zweifel beständig zu verharren.

§. 229. Der Begriff des Zweifels (§. 228) lehret uns auch zugleich: daß annoch ein großer Unterscheid unter Zweifeln und Lügen sey, wie auch: daß man an denen ersten unmittelbaren Wahrheiten keinesweges zweifeln dürfe.

§. 230. Hieraus nun erkennet man leicht den wahren Unterscheid unter den **Dogmatischen Zweifel** und unter den *Scepticismum* oder den **Sceptischen Zweifel.** Jener zweifelt nur an Wahrheiten, die nicht offenbar sind, damit man davon gewiß werden möge. Dieser hergegen zweifelt auch an die ersten Gründe, und heget gar nicht die Absicht die Wahrheit zu erkennen.

§. 231. Haben wir durch unser Nachdenken nun wahre und richtige Gründe und Sätze zum Grunde geleget (§. 227 und 228); So müssen darnächst auch weiter die daraus hergeleitete Schlüsse in ihrer Folge vollkommen richtig seyn.

§. 232. Wir können aber entweder in unserm Nachdenken von denen Gründen den Anfang machen und so weiter auf die Schlüsse fort gehen, oder wir können auch die Schlußwahrheit voraussetzen, und dieselbe durch ihre Gründe so lange zu beweisen suchen, bis wir auf einen unleugbaren Grund kommen. Jene Art des Nachdenkens heißet das **Synthetische**, diese aber das **Analytische Nachdenken.**

§. 233. Es muß demnach in dem Synthetischen Nachdenken nicht das geringste vorkommen, welches

nicht

nicht schon in dem vorhergehenden seinen zureichenden Grund hat (§. 232).

§. 234. Sind unsere Wahrheiten entweder demonstrativische oder wahrscheinliche (§. 80); so ist klar: daß auch beyde Arten des Nachdenkens (§. 232) *wiederum* entweder demonstrativische oder wahrscheinliche Arten seyn können.

§. 235. Die Ordnung unserer Gedanken ist also folgende: Wenn wir dasjenige, was wir empfunden, uns mit Aufmerksamkeit vorgestellet haben (§. 32 und 36); so muß nothwendig eine genaue Absonderung der Begriffe angestellet werden (§. 93). Aus denen Metaphysikalisch abgesonderten Begriffen müssen sodann, wenn wir die Worterklärungen vorausgesetzet haben, Metaphysikalische Erklärungen und nach diesen richtige Eintheilungen gemacht werden (Cap. 6 und 7). Hiedurch erlangen wir gewisse Gründe unserer gelehrten Erkenntniß (§. 133). Aus diesen Erklärungen müssen nun nothwendig unmittelbar einige Sätze erhellen (§. 133), welche man also auch zuerst aus einander setzen muß, dadurch man auf solche Art wahre Grundsätze erlanget. Haben nun einige Wahrheiten immer in den andern oder auch in vielen solchen zusammengenommen ihren Grund (§. 72), so müssen wir uns ferner bemühen auch diese aus der vorhergehenden nach denen Regeln zu schließen richtig zu folgern. Wir können diese geschlossene Wahrheiten immer von neuen als Propositiones fundamentales ansehen, und also in der Bemühung aus selbigen neue Wahrheiten zu schließen so lange fortfahren, als es uns nur immer gefällt.

Hie-

Hiedurch erhalten wir nun solche Sätze, welche wir oben Lehrsätze, Aufgaben und Zusätze genennet haben. Und auf solche Art ist unser Synthetisches Nachdenken, wenn wir Demonstrativische Wahrheiten erkennen wollen, beschaffen.

§. 236. Bey der Wahrscheinlichkeit aber muß selbiges auf folgende Art eingerichtet werden. Die Wirkungen werden mit ihren Umständen vorausgesetzt (§. 213 n. 1), und so fänget man auch hier von der Empfindung an. Hienächst so müssen wir hiezu durch unsern Witz viele Möglichkeiten ersinnen und durch den Disciplinalschluß (§. 207) untersuchen: aus welcher Möglichkeit die meisten sinnliche Umstände begriffen werden können, wodurch sodann diese Möglichkeit vor allen andern eine Uebereinstimmung erhält (§. 206) und wir also überzeuget seyn können: daß sie allerdings wahr und eine Wahrscheinlichkeit sey (§. 208). Setzet man nun eine solche Wahrscheinlichkeit als einen Grundsatz voraus: so können wir auch daraus nach denen Regeln zu schließen andere Sätze folgern, welche ebenfalls wahrscheinlich seyn müssen.

§. 237. Das Analytische Nachdenken muß nach dem (§. 282) gegebenen Begriff das vorhergehende immer durch das nachfolgende beweisen. Hieraus fließet nun von selbst: daß man die Sache vorher schon Synthetisch müsse nachgedacht haben, wo man anders in dem Analytischen Nachdenken recht fortkommen will. Es ist also eigentlich das Synthetische Nachdenken die einzige Art, wie man zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könne (§. 225).

Das

Das Analytische dienet nur hauptsächlich dazu: damit wir uns desto besser im Stande setzen mögen, unsere erkannte Wahrheiten anderen in besonderen Fällen vorzutragen.

§. 238. Soll unsere Erkenntniß deutlich und gründlich seyn (§. 59); so müssen wir auch nothwendig in unserm Analytischen Nachdenken beständig die nächsten Gründe anführen, woraus das vorhergehende begriffen werden kann.

§. 239. Wir müssen uns also in dem Analytischen Nachdenken allererst darum bekümmern: was unser Satz, welchen wir aus gewissen Gründen begreiffen wollen, eigentlich sey? Ob er demonstrativisch oder wahrscheinlich, ob er ein Zusatz oder Lehrsatz oder eine Aufgabe, oder ein Grundsatz, oder Heischesatz, oder eine Eintheilung oder Erklärung sey. Wissen wir dieses, so dürfen wir nur allhier so zurückgehen, wie wir in dem Synthetischen Nachdenken vorwärts gegangen oder zu gehen gewohnt sind (§. 235 und 236).

Das 13 Capitel
Von dem Vortrage der Wahrheit.

§. 240.

Wenn man seine erkannte Wahrheiten anderen durch Worte zu erkennen giebet, damit auch selbige davon überzeuget werden mögen, so heißet solches: die **Wahrheiten vortragen.** Der Vortrag der Wahrheiten erfordert also zweyerley 1.) daß

die

die anderen die Wahrheiten erkennen und verstehen und 2.) davon überzeuget werden mögen.

§. 241. Wir können von einer Wahrheit keine Ueberzeugung haben, wo wir selbige nicht aus gewissen Gründen begriffen haben (per sens. int.) Wenn man aber die Gründe einen Satz als eine Wahrheit zu begreiffen anführet, so nennet man dieses **Beweisen.** Hieraus nun folget von selbsten: daß derjenige, welcher anderen Wahrheiten vortragen will, selbige auch nothwendig und zwar zulänglich beweisen müsse (§. 240).

§. 242. Wie kann aber einer die Wahrheiten zur Ueberzeugung eines andern vortragen und gründlich beweisen, wenn er selbst nicht davon überzeuget ist und die Gründe davon deutlich einsiehet (§. 240 u. 241). Es erfordert also folglich der Vortrag nothwendig eine eigene Ueberzeugung.

§. 243. Die wirkliche Ueberzeugung von einer Wahrheit verlanget allerdings: daß wir die Wahrheiten in ihrer natürlichen Ordnung erkennen (§. 244). Folglich erhellet sogleich: daß man auch dieselben nach dieser natürlichen Ordnung vortragen müsse (§. 240 u. 241). Die Ordnung in dem Vortrage der Wahrheiten heißet die Lehrart und Methode (§. 225); Folglich muß man auch bey dem Vortrage der Wahrheiten die vernünftige und Philosophische Lehrart gebrauchen (§. 225). Man nennet die Verknüpfung derer Wahrheiten unter einander, so, daß die eine immer in der andern gegründet ist, mit Recht **ein System.** Wir müssen folglich zugeben: daß

der

der Vortrag der Wahrheiten ebenfalls systematisch seyn müsse.

§. 244. Es kann hienächst der Vortrag der Wahrheiten eben so wie unser Nachdenken entweder **Synthetisch** oder **Analytisch** seyn (§. 232). Wenn wir dasjenige merken, was wir oben erinnert haben (§. 237); so werden wir leicht zugeben: daß eigentlich nur die **Synthetische** Art die einzige Art des Vortrages abgebe und die Analytische nicht anders als nur bey besonderen und kleinen Abhandlungen füglich statt finden könne. Wer in jener gesetzt ist, der wird sich auch ebenfalls gar leicht in dieser finden können. Wir werden daher auch nur von der Synthetischen Art des Vortrages die nöthigen Regeln anführen.

§. 245. Soll man seine Wahrheiten überzeugend vortragen (§. 240) und nach der vernünftigen Lehrart alles beweisen (§. 241 und 243); so fließen hieraus von selbsten folgende Regeln:

1. Dasjenige muß immer zuerst angeführet, erkläret und bewiesen werden, woraus das andere als das folgende zu begreiffen ist. Der Grund muß von dem Gegründeten, das Leichtere von dem Schwereren angeführet werden.
2. Man muß keinen Satz als einen Grund voraussetzen, wo er nicht entweder an und vor sich klar und deutlich ist oder auch aus dem vorhergehenden vollkommen begriffen werden kann.
3. Muß man auch keinen einzigen Satz als eine Wahrheit angeben, wo er nicht aus denen vorherangeführten Gründen richtig geschlossen ist

und aus selbigen wirklich erwiesen werden kann. Dieses desto besser zu erhalten, so ist

4. allerdings sehr nützlich: daß man die Gründe derer geschlossenen Sätze entweder deutlich jederzeit wiederhole, oder auch durch Anführung derer Ssen anzeige; welches letztere jedoch nicht eben ganz nothwendig ist.

§. 246. Wenn wir unsere Wahrheiten vortragen, so sollen andere selbige aus unsern Worten deutlich erkennen (§. 240 n. 1). In dieser Absicht erfordert also überhaupt ein jeder Vortrag: daß man jederzeit vollkommen deutliche, das ist, genau und richtig bestimmte Worte gebrauche. Hieraus aber fließen wiederum folgende besondere Regeln.

1. Muß kein Wort in dem folgenden gebrauchet werden, welches man nicht vorhero deutlich erkläret hat.
2. Man muß nicht leicht uneigentliche, ungewohnte und vieldeutige, gar nicht aber unbekannte und leere Wörter wie auch gar zu verworfene und daher sehr dunkele Redensarten gebrauchen.
3. Wir müssen folglich, wo es geschehen kann, unterschiedenen Begriffen auch unterschiedene Worte und Namen geben; einerley Begriff aber auch jederzeit mit einerley Worten anzeigen.
4. Muß man ein Wort zum wenigsten in einer Disciplin beständig in einer Bedeutung gebrauchen. Ist man aber zuweilen gezwungen solche Bedeutung zu ändern; so ist man auch verbunden

bunden solches anzuzeigen und die Erklärung des Worts sogleich anzuhängen.

5. So hat man auch in einem Philosophischen Vortrage der Wahrheiten alle Rednerische Zierlichkeiten und unnöthige Schminke sorgfältig zu vermeiden.

§. 247. Der Vortrag der Wahrheiten mag nun **mündlich** oder **schriftlich** geschehen (per exp.); so müssen beständig alle diese Regeln statt finden. Denjenigen, welcher anderen die Wahrheiten mündlich vorträget, nennet man einen **Lehrer**. Derjenige aber, welcher solches schriftlich thut, heißet ein **Autor** oder **Schriftsteller**. Von beyden nun wird erfordert: daß sie alle angeführte Regeln auf das sorgfältigste zu beobachten suchen und dieses so wohl bey denen demonstrativischen als wahrscheinlichen Wahrheiten.

Das 14 Capitel.

Von der Beurtheilung und Wiederlegung derer von andern vorgetragenen Wahrheiten.

§. 248.

Die **Beurtheilung derer vorgetragenen Wahrheiten** ist nichts anders als ein **Urtheil** über selbige und zwar 1.) ob sie Wahrheiten sind oder nicht 2.) ob sie ordentlich und 3.) ob sie deutlich vorgetragen worden sind. Dieses sind die drey Stücke, worauf nach dem Cap. 13. bey dem Vor-

trage der Wahrheiten alles ankommt; Und nach selbigen kann der Vortrag auch nur beurtheilet und untersuchet werden: ob derselbe gut und richtig oder schlecht und fehlerhaft sey.

§. 249. Will man aber den Vortrag eines andern auf solche Art (§. 248) beurtheilen; so ist vor allen Dingen nöthig: daß man sich um die wahre Meynung desselben und um den rechten Verstand der Worte durch die Auslegungskunst bekümmere.

§. 250. Was nun den ersten Punkt (§. 248) anlanget; so ist ebenfalls vorhero nöthig: daß man sich zuerst um die wahre Beschaffenheit eines jeden Satzes nach der Meynung des Urhebers bekümmere. Ist dieses geschehen; so muß man selbigen nach denen Absätzen, wo davon in dem Theoretischen Theil gehandelt worden ist, prüfen und beurtheilen. Man muß untersuchen: ob die Gründe wahr und ob der Beweis und die Schlüsse richtig sind (§. 245. n. 2 und 3).

§. 251. Was den andern Punkt, nemlich die Ordnung anlanget (§. 248); so ist zu untersuchen: ob das Bekannte und die Gründe vor dem Unbekannten und dem Gegründeten vorangehen, und ob alle Wahrheiten in ihrer rechten Entfernung von dem ersten Grunde der Erkenntniß vorgetragen sind (§. 245 n. 1).

§. 252. In Ansehung endlich des dritten Punkts (§. 248) ist zu untersuchen: ob der Urheber bey allen seinen Worten und Redensarten eine vollkommene Deutlichkeit beobachtet habe, so wie (§. 246) erfordert worden ist.

§. 253.

§. 253. Findet man nun alles dieses bey einem Buche und bey einem Lehrer; so muß man allerdings urtheilen: daß beyde rechter Art sind: so wie man selbige im Gegentheil als fehlerhaft verwerfen und ansehen muß. Jedennoch ist besonders nöthig: daß derjenige, welcher den Vortrag der Wahrheiten anderer zu beurtheilen sich unterstehen will, alle die Eigenschaften besitzen müsse, welche wir von demjenigen Cap. 12 erfordert haben, welcher selbst der Wahrheit nachdenken will.

§. 254. Befindet man den Vortrag der Wahrheiten eines Urhebers falsch; so hat man Recht ihn zu **wiederlegen.** Dieses nun heißet nichts anders als beweisen, daß die vorgetragene Wahrheiten des andern falsch sind. Hiebey muß man zuerst bestimmen: ob man die Wahrheiten selbst oder die Methode oder die Worte oder vieles zugleich tadele und verwerfe (§. 248); Sodann muß man die Sätze des andern richtig erklären und aus einander setzen; Ferner muß man richtige Gründe seines Beweises anführen, und sodann richtige Schlüsse auf die Falschheit derer vorgetragenen Sätze folgern.

§. 255. Es kann aber die Wiederlegung der Sätze eines andern besonders auf unterschiedene Art geschehen. Man kann entweder gewisse Gründe annehmen, woraus man die Falschheit eines Satzes folgert; Oder man kann auch den Satz des andern als wahr annehmen und daraus etwas ungereimtes und falsches schließen (§. 176). Jene heißet eine **Wiederlegung** *a priori*, diese aber *a posteriori*, welche auch *Deductio ad absurdum* heißet. Die

erste Art zu wiederlegen kann wiederum auf zweyerley Art geschehen. Wir setzen entweder einen wahren und richtig erwiesenen Satz voraus, woraus wir auf die Falschheit des Satzes eines Urhebers schliessen. Dieses nennet man einen **Beweis nach der Wahrheit.** Oder wir setzen nur einen solchen Satz, welchen der andere als wahr annimmt, zum Grunde, woraus wir die Falschheit des streitigen Satzes beweisen. Dieses heißet eine **Wiederlegung** κατ' ἄνθρωπον. Es wird gleich viel seyn, welcher Art der Wiederlegung wir uns wieder andere bedienen.

Das 15 Capitel

Von denen Disputen.

§. 256.

Wenn man einen andern mündlich wiederleget, so, daß er sich dargegen ebenfalls mündlich vertheidigen und die vorgebrachten Gründe der Wiederlegung beantworten kann; so erhält man dadurch diesen Vortheil: daß die streitende Partheyen sich um so viel eher verstehen und also sich auch desto eher zur Erkenntniß der Wahrheit bringen können. Man nennet diese Handlung zweyer mündlich mit einander über eine Wahrheit streitenden besonders einen Dispüt. Wir müssen also zugeben: daß die Dispüte, wenn sie ordentlich angestellet werden, allerdings Mittel abgeben von denen Wahrheiten desto besser überzeuget zu werden.

§. 257.

§. 257. Derjenige, welcher die von einem andern vorgetragene Sätze zu wiederlegen suchet, heißet der **Gegner** oder der **Opponent.** Derjenige aber, welcher seine vorgetragene Sätze wieder den Gegner zu vertheidigen trachtet, heißet der **Verfechter** oder der **Respondent**, mit welchem der **Beystand** oder *Præses* nur als eine Person anzusehen ist.

§. 258. Das Disputiren gehet auf eine bessere Erkenntniß der Wahrheiten, in welcher die beyde Disputirende annoch uneinig sind (§. 256). Die Vernunftlehre muß also auch nothwendig davon Regeln angeben: wie man recht disputiren soll (§. 22). So ferne nun die Absicht derer beyden Disputirenden überhaupt einerley ist (§. 256); so müssen auch allgemeine Regeln statt finden. In so weit aber ein jeder derselben auch einen besonderen Zweck hat (§. 257); in so weit müssen auch nothwendig besondere Regeln statt finden.

§. 259. Zu den allgemeinen Eigenschaften und Regeln beyder Disputirenden rechnen wir folgende:

1. Müssen selbige schon rechtschaffene Gelehrte seyn, ihren Verstand verbessert haben und besonders die Vernunftlehre verstehen (§. 222 und 223 col. §. 22).
2. Müssen sie auch über sich selbst und über ihre Leidenschaften vollkommene Meister seyn (§. 226 col. §. 89). Folglich
3. müssen beyde Disputirende ihren gelehrten Streit keinesweges in einen Zank und ihre Worte nicht in Scheltworte verwandeln.

4. Sie müssen keine Habrechte seyn, welche nur immer, ohne darauf zu sehen, was Wahrheit ist, Recht behalten wollen (§. 256).
5. So muß von beyden Seiten alles gründlich und auf das Bündigste bewiesen werden (§. 249 und 236). Folglich
6. müssen selbige lauter richtige und wahre Gründe voraussetzen, alle Vorurtheile ablegen und keine unerwiesene Sätze als wahre Gründe annehmen, das ist, keine *Petitiones Principii* begehen.
7. Müssen sie beyderseits den Satz, worüber gestritten wird, auf das genaueste bestimmen, das ist, den *Statum Controuersiae* recht fest setzen und dabey bleiben (§. 256).
8. Sie müssen folglich keine *Ignorantiam Elenchi* begehen und Luftstreiche machen, und auch nichts fremdes anführen und also einen *Transitum in alienam disciplinam* begehen.
9. Müssen sie jederzeit aus ihren angeführten Gründen richtige Schlüsse ziehen (n. 5). Und endlich
10. sollte einer wieder diese wie auch seine besondere Regeln handeln; so ist der andere sogleich verbunden ihm seine Pflicht zu Gemüthe zu führen: damit die Wahrheit auf keine Art darunter leide (§. 256).

§. 260. Müssen nun beyde Disputirende ihre Sätze ordentlich beweisen (§. 259 n. 5); so ist die allerbeste Art zu disputiren, wenn man seine Beweise in einem deutlichen Syllogismo vorbringet: indem der Syllogismus

gismus sich am füglichsten dazu gebrauchen lässet, daß man alle Arten von Wahrheiten dadurch vortragen könne. Man setzet nemlich den Grund in dem Obersatze, sodann machet man in dem Untersatze die Anwendung auf diesen oder jenen Fall; worauf denn der Schluß von selbsten folgen muß: daß dasjenige auch von unserm Fall gelten müsse, was überhaupt wahr ist. Der Syllogismus ist deutlicher als ein Enthymema; und der Proceß ist lange nicht so weitläuftig und so vielen Ausflüchten unterworfen als der *Methodus Socratica* durch Fragen und Antworten.

Nichts desto weniger geben wir gerne zu: daß der Methodus Enthymematica auch unter vollkommenen Gelehrten gar füglich mit guten Nutzen und fast mit noch weniger Weitläuftigkeit gebrauchet werden könne.

§. 261. Von denen besonderen Regeln, welche ein jeder der Disputirenden zu beobachten hat (§. 276), ist überhaupt gar wohl zu merken: daß sie diese Pflichten keinesweges mit einander verwechseln müssen. Denn, als besondere Personen muß auch eine jede seine besondere Pflichten zu beobachten haben.

§. 262. Der Opponent suchet die vorgetragene Wahrheiten des Respondenten zu wiederlegen (§. 257) und folglich muß er auch den Anfang im Disputiren machen. Die Aufführung des Gegners ist also folgende: Zuerst muß er sich um die wahre Meynung des Respondenten bekümmern und sodann die Streitfrage selbst auf das genaueste bestimmen (§. 254). Dieses geschiehet: wenn man aus richtigen Erklärungen die Verhältniß des Subjekts und Prädikats fest

seßet; daneben erinnert: ob man die Sache oder die Worte oder die Methode zu wiederlegen gedenket (§. 254); und endlich auch anführet: ob man den Satz als eine demonstrativische oder wahrscheinliche Wahrheit ansehen wolle.

§. 263. Ist auf solche Art die Streitfrage richtig bestimmet; so muß der Gegner seinen Beweis und seine Wiederlegung in einem ordentlichen Syllogismo deutlich vortragen (§. 260), sie mag übrigens geschehen auf was Art sie will (§. 255). Hiebey aber verlanget allerdings die Deutlichkeit: daß er nicht viele Dinge auf einmal in seinem Vernunftschlusse häufe.

§. 264. Der Respondent suchet nun sich wieder diesen Beweis des Opponenten zu vertheidigen und selbigen zu wiederlegen (§. 257). Er muß daher so wohl das Argument des Opponenten als auch den von selbigem geseßten Streitpunkt ganz genau wiederholen und dawieder dasjenige, was er nöthig findet, erinnern. Sind sie nun darinn einig; so muß er hienächst das Argument beantworten und wiederlegen, wobey aber der Opponent immer dahin zu sehen hat: daß der Respondent den Beweis nicht anders anführe, als er selbigen vorgetragen hat und daß er auch nicht an statt der Antwort seinen Satz von neuen zu beweisen suche. Der Respondent findet alsdenn entweder: daß das Argument des Opponenten richtig sey oder nicht. Ist nun das erstere, so ist selbiges seinem Satze entweder wirklich zuwieder oder nicht. Im ersten Fall hat er gänz-

lich

lich verlohren; in dem andern Fall aber kann er solches ganz zugeben, weil es eigentlich nicht wieder ihn gerichtet ist. Ist aber das Argument falsch; so lieget es entweder an der Folge oder an dem Grundsatze. Ist die Folge nun unrichtig; so darf er sich nur selbige nach den Regeln der Vernunftlehre beweisen lassen, oder er kann auch darauf per instantiam ad modum concludendi antworten. Nach unserer heutigen Art zu disputiren darf er nur an dieses statt den Beweis des Minoris oder des Verbindungssatzes fordern. Ist aber der angeführte Grund unrichtig; so lieget der Fehler entweder an der Qvalität oder Qvantität des Satzes. Ist das erste; so kann er nur den Satz leugnen und Beweis fordern oder auch ein oder anderes Beyspiel des Gegentheils, das ist, eine Instanz anbringen. Ist aber das letzte: so kann er ebenfalls wiederum entweder den Beweis von der angegebenen Größe fordern oder auch nur eine Instanz dargegen anführen. Er kann in dem letztern Fall, wenn der Grundsatz unrichtig ist, auch denselben einschränken und limitiren, in wie weit er ihn zugeben könne und wolle; und sodann kann er von neuem den Beweis des Untersatzes fordern, oder auch, wenn die Einschränkung so eingerichtet worden ist, das ganze Argument zugeben.

§. 265. Auf diese Beantwortung des Respondenten in Ansehung des von dem Opponenten wieder selbigen angeführten Arguments nun muß der Opponent wieder antworten, und zwar so, daß er andere

neue

neue Argumente anführen muß, welche Epi und Prosyllogismi (§. 194) heißen. Hat der Respondent das ganze Argument zugegeben; so muß nun der Opponent beweisen: daß solches seinem Satze wirklich entgegen sey. Hat jener die Folge des Beweises geleugnet; so muß der Opponent seine Art zu schließen als eine richtige aus der Vernunftlehre beweisen oder er muß zeigen: daß die gegebene Instanz gar nicht gelte. Hat aber der Respondent den Grundsatz geleugnet: so muß der Opponent, demselben entweder so, wie er ihn angeführet hat, beweisen, oder auch die gegebene Instanzen widerlegen, oder auch die angeführte Einschränkung gänzlich umstoßen, oder auch unter solcher seinen Untersatz beweisen oder endlich auch zeigen: daß das Argument unter der Einschränkung dem Satze des Respondenten wirklich zuwider sey.

§. 266. Auf diesen Beweis des Opponenten nun antwortet der Respondent wiederum eben so, wie vorhin (§. 264) von ihm geschehen ist; Und der Opponent verfähret in Ansehung dieser Antwort gleichfalls eben so, wie er es vorhin gemacht hat (§. 265). Diese Arbeiten müssen nun von beyden Seiten so lange fortgesetzet werden, bis sie sich endlich vereinigen und von der Wahrheit eines Satzes beyderseits überzeuget sind. Man muß doch endlich bey der Fortsetzung dieser Arbeit auf solche Sätze kommen, welche von beyden Seiten zugegeben werden müssen, und worüber sie keinesweges weiter streiten können.

§. 267. Sollte aber der Opponent in seinem Disputiren die Wahrheit nicht zur Absicht haben, sondern

nur

nur einen Sophisten abgeben wollen, und den Respondenten lächerlich zu machen suchen; so hat auch dieser nur dahin zu sehen: wie er sich und seine Ehre rette. Die Vielheit der Dinge kann uns am meisten verwirrt machen; und da der Sophist diese Absicht heget; so suchet er auch nur den Respondenten durch vieles und unordentliches Plaudern mit vielen Dingen zu überhäufen, um ihn dadurch von der Wahrheit abzubringen und verwirrt zu machen. Denn, wo sich der Respondent mit denen vielen Dingen abgiebet; so ist es nicht leicht möglich: daß er auf alles gleich solid und gründlich antworten könne: Und der Sophistische Opponent wird in dieser Antwort gar leicht etwas finden, wobey er sich aufhalten und worüber er einen noch größern Lerm als die ganze Sache wehrt ist, machen kann. Will also der Respondent hiebey seine Ehre retten; so ist das einzige Mittel dieses: daß er solchen Sophisten alle Gelegenheit zu plaudern beschneide. Dieses aber kann am besten geschehen, wenn man nichts anders als ordentliche Argumente von ihnen annimmt und ihnen alles in formentliche Vernunftschlüsse zu bringen heißet. Man darf daher nicht leicht durch Einschränkung und Instanzen auf ihre Argumente antworten; sondern es ist am allerbesten, wenn man nur schlechtweg den Beweis von ihren Sätzen durch andere Schlüsse fordert. Nichts wird solchen Leuten empfindlicher seyn als dieses. Findet man sich aber im Stande: daß man sich solchen Plauderern durch ein gleichmäßiges Plaudern, durch eine Erzählung gleicher Historien und

durch

durch gleich witzige Einfälle entgegen setzen könne; so kann man es mit solchen Leuten wirklich aufnehmen. Dieses unvermuthete wird selbige um so viel mehr in Schrecken setzen, sie werden sich dadurch beschämet sehen und ihres Disputirens oder Plauderns gar bald ein Ende machen. Der Respondent wird sodann mit Ehren aus einem solchen Streit kommen, welcher eigentlich kein gelehrter Dispüt genennet werden kann; indem derselbe nicht die Wahrheit zum Zweck gehabt hat, als welche sonsten die einzige Absicht bey allen Bemühungen des menschlichen Verstandes ist und immer seyn soll.

Vorbericht zur Metaphysik.

§. 268.

Die **Metaphysik** oder die **Ueber-Naturlehre** ist diejenige Disciplin, welche die ersten Gründe aller Dinge und deren allgemeine Eigenschaften auf eine gründliche Art erkläret und beweiset. (§. 13).

§. 269. Wir können gar füglich alle Dinge in drey Reihen und Classen setzen. Erstlich finden wir eine Reihe der Gedanken; zum andern haben wir eine Reihe der natürlichen Wirkungen und ihrer Ursachen: und drittens eine Reihe der Moralischen Dinge oder

derer

derer Mittel und Absichten. Nehmen wir nun alhier den Satz an: daß keine Reihe in das unendliche fortgehen könne, welchen wir unten beweisen werden; so folget: daß wir auch drey erste Dinge und Grundursachen anzunehmen haben. Wir haben 1) einen ersten Grund der Gedanken; und der Erkenntniß; 2) einen ersten Grund der wirkenden Physikalischen Ursachen und 3) einen ersten sittlichen und moralischen Grund derer freyen Handlungen, welcher eine letzte Absicht ist in Ansehung aller vernünftigen und freyen Geschöpfe.

§. 270. Die Erkenntniß und die Absichten sind Eigenschaften eines Geistes; daher wir denn, um selbige gründlich zu verstehen, vorher die Geister nach ihrer wahren Beschaffenheit kennen müssen. Hieraus nun entstehet die **Pnevmatologie** oder **Geisterlehre.** Die ersten Physikalische Gründe derer natürlichen Dinge sind keine andere als die Elemente der Körper, wohin denn auch in ihrer Art die Geister gehören. Da nun die Körper und Geister mit ihren Wirkungen eben die ganze Welt ausmachen; so müssen wir auch einen allgemeinen Begriff von der Welt voraussetzen. Und hieraus ist denn die **Cosmologie** oder **Weltlehre** entstanden. Wollen wir aber in dieser gedoppelten Erkenntniß recht fortkommen; so müssen wir nothwendig auch einige allgemeine Gründe unserer Erkenntniß wissen, wovon uns die **Ontologie** oder **Grundlehre** unterrichtet. Indem aber dieses alles zur Welt gehöret, welche annoch eine von der Welt unterschiedene und übernatürliche allererste Ursache voraus setzet, welche wir unten beweisen und GOtt nennen werden; so muß auch hievon in

der

der Metaphysik gehandelt werden (§. 268). Und hieraus entstehet sodann die **natürliche Theologie** oder **Gottesgelahrheit**. Dieses nun sind die vier besondere Theile, welche also die ganze Metaphysik ausmachen.

§. 271. Setzen wir die Regel voraus: daß in einem gründlichen Vortrage der Wahrheiten dasjenige zuerst müsse vorgetragen werden, woraus das andere zu begreiffen ist (§. 245 n. 1); so wird uns ein jeder von selbsten folgende Ordnung unter diesen 4 Disciplinen zugeben müssen. Die erste ist die Ontologie, die zweyte die Cosmologie; die dritte die Pnevmatologie oder die Psychologie und endlich die vierte die natürliche Theologie.

§. 272. Der Begriff selbst lehret uns: daß die erste Gründe der Dinge keine andere Grundursachen über sich haben können; woraus denn folget: daß selbige erste Gründe keinesweges disciplinalisch sondern nur blos Metaphysikalisch oder nach ihren existentialen Eigenschaften erkannt werden können (§. 73), wodurch sich denn eben die Metaphysik auch in Ansehung der Art der Erkenntniß von denen übrigen Disciplinen unterscheidet.

§. 273. Handelt nun die Metaphysik von denen ersten Gründen der Dinge (§. 268), da hergegen die übrige Disciplinen von solchen Dingen handeln, welche nach ihren Grundursachen erkannt werden können (§. 272) und welche daher in jenen ihren zureichenden Grund haben müssen; So folget hieraus offenbar: daß auch alle übrige Disciplinen ihre erste und wahre Gründe nothwendig in der Metaphysik suchen müssen und daß

sie

sie folglich ohne selbiger gar nicht gründlich erkannt werden können.

§. 274. Da die erste Gründe in der Metaphysik nur an sich und überhaupt nach ihren allgemeinen Eigenschaften erläret werden (§. 272); so folget: daß die Metaphysik an sich nur eine theoretische Disciplin sey (§. 9) und auf eine ungezweifelte Art erkannt werden könne (§. 80) und also folglich mit Recht eine Wissenschaft zu nennen sey.

§. 275. Die Metaphysik ist also nach seinen völligen Begriff eine theoretische Wissenschaft (§. 274), welche die ersten Gründe aller Dinge und ihre Eigenschaften (§. 268) nur nach ihrer Existenz (§. 272) erläret; damit dadurch die Gründe derer übrigen Disciplinen gründlich erkannt und festgesetzet werden mögen (§. 273).

§. 276. Finden also alle übrige Disciplinen ihre erste Gründe in der Metaphysik (§. 273.) so folget: daß sie vor allen übrigen Disciplinen vorangehen müsse: nur, daß man die Regeln der Vernunftlehre voraussetze (§. 12). Hienächst so folget auch hieraus: daß die Metaphysik kein bloßes Lexicon oder Wörterbuch sondern eine reelle und gelehrte Disciplin sey.

Das 1 Capitel
Von der Grundlehre oder Ontologie.

§. 277.

Die Grundlehre ist eine Wissenschaft von den ersten Gründen der Erkenntniß. Oder: von dem Dinge überhaupt und dessen allgemeinen Eigen-

schaften (§. 270); welche man also füglich in die natürliche und künstliche eintheilen kann (conf §. 23).

§. 278. Das besondere kann unmöglich ohne dem allgemeinen gründlich erkannt und begriffen werden (§. 94). Hieraus folget also: daß keine einzige andere Disciplin, auch die folgende Theile der Metaphysik selbst nicht, ohne der Ontologie gelehrt und gründlich erkannt werden können (§. 277). Man thut derselben ebenfalls unrecht, wenn man sie als ein bloßes Lexicon ansehen will.

§. 279. Das erste, was wir wissen, ist dieses: **das wir uns bewußt sind** oder **gedenken**; Wobey wir zugleich durch die innerliche Empfindung überzeuget sind: daß wir auf keine Art gedenken können, **daß ein A auch zugleich sey ein nicht A oder nicht ein A**. Dasjenige nun, was sich also gedenken läßet, wollen wir nennen ein **Etwas**; dasjenige aber, was sich nicht gedenken läßet, mag ein **Nichts** heißen. Diese nun sind unsere erste und allgemeineste Begriffe, welche wir nur haben können.

§. 280. Wenn man zu gleicher Zeit von einem Dinge eben dasselbe bejahet und verneinet; so nennet man solches einen **Widerspruch**. Sagen wir: daß A sey nicht A, so ist es ein **offenbarer**; sagen wir aber: daß A sey B, welches nicht A ist, so ist es ein **versteckter Widerspruch**. Dasjenige ferner, welches zugleich eine Bejahung und Verneinung eben desselben in sich enthält, heißet das **sich selbst widersprechende** oder das Contradictorium.

§. 281. Läßet sich nun ein A und nicht A keinesweges gedenken, und ist solches ein Nichts (§. 279);

so

so muß auch ein sich widersprechendes ein Nichts seyn (§. 280).

§. 282. Dieser Satz nun: **ein A und ein nicht A ist ein Nichts**; Oder welches einerley: Es ist ein Nichs: daß etwas zu gleicher Zeit gedacht und nicht gedacht werde; und: Es läßet sich nicht gedenken, daß etwas zu gleicher Zeit sey und nicht sey, ist zulänglich, daraus zu erkennen: ob und wo etwas widersprechendes und ein Widerspruch anzutreffen sey (§. 280 u. 281.). Es heißet daher mit Recht der Satz oder **der Grund des Widerspruchs.** Wir haben diesen Satz aus unserm Bewustseyn unmittelbar hergeleitet (§. 279 u. 281.); Er kann daher mit Recht die erste und unmittelbare Wahrheit und ein erster und in so weit unzubeweisender Grund unserer Erkenntniß heißen, welcher jedoch aus der Empfindung und dem Bewußtseyn als dem allerersten und ganz unzubeweisenden Grunde begriffen werden muß.

§. 283. Daß etwas ein A und nicht A zugleich sey ist ein Nichts (§. 282); Es muß folglich alles Etwas entweder ein A oder ein nicht A, entweder dieses oder nicht dieses seyn. Dieser Satz nun heißet das *Principium exclusi medii inter duo contradictoria.*

§. 284. Es folget aus diesen Sätzen (§. 282 u. 283) ferner: daß dasjenige, was da ist oder nicht ist, was ein A oder ein nicht A, was dieses oder nicht dieses ist, nothwendig seyn oder nicht seyn, ein A oder ein nicht A, dieses oder nicht dieses seyn müsse. Und dieser Satz heißet der **Grund der Gewißheit** oder **der Einerleyheit.**

Staatl. Bibliothek

§. 285. Ein **Grund** ist dasjenige, woraus etwas kann begriffen werden; und das, was begriffen wird, heißet das **Gegründete.** Dieser Grund nun ist **zureichend,** wenn man alles bey einer Sache daraus begreiffen kann; wenn aber nur einiges daraus begriffen werden kann, so ist der **Grund unzureichend.**

§. 286. Der zureichende Grund ist entweder ein solcher, welcher noch anderswo den Grund von sich suchen muß, oder er findet sich in einem Dinge, welches seinen Grund nicht weiter in einem andern suchen darf. Den ersteren wollen wir einen **etwanigen,** den letzteren aber einen **völligen Grund** heißen.

Jenen können wir auch gar füglich den **Physikalischen** und **Disciplinalischen**; diesen aber den **Metaphysikalischen** Grund nennen.

§. 287. Hieraus erhellet: daß der etwanige Grund eigentlich nicht einmal ein recht zureichender Grund seyn könne; sondern man muß und kann diesen Namen nur mit Recht dem völligen und Metaphysikalischen Grund beylegen (§. 283 u. 286.)

§. 288. Wenn zwey Dinge in einander gegründet sind, so sind selbige **mit einander verknüpfet** oder **verknüpfte Dinge.** Und diese Eigenschaft und Verhältniß derselben, machet ihre **Verknüpfung, Connexion** und ihren **Zusammenhang** aus.

§. 289. Alles Etwas kann entweder an und für sich oder in einer Verknüpfung mit einem andern gedacht werden (per. sens. int.). Jenes wollen wir ein **unbedingtes,** dieses aber ein **bedingtes Etwas** heißen. Und eben diese Eintheilung findet auch bey dem Nichts statt.

§. 290.

§. 290. Die aus diesen Begriffen fließende Sätze sind folgende:

1. Alles bedingte Etwas muß auch nothwendig ein unbedingtes Etwas seyn, nicht aber umgekehrt.
2. Alles unbedingte Nichts muß auch jederzeit ein Bedingtes seyn, nicht aber umgekehrt.

§. 291. Sowohl der Grund als das gegründete können und müssen gedacht und begriffen werden (§. 285). Sie sind folglich beyde ein Etwas; keines von beyden aber ist ein Nichts (§. 279).

§. 292. Ist nun alles Etwas entweder ein Grund oder gegründetes (§. 291 col. §. 283); Sind beyde ferner mit einander beständig verknüpfet, so, daß eines aus dem andern begriffen werden kann und muß (§. 288 col. §. 285); so muß auch nothwendig alles Etwas aus einem andern begriffen werden und folglich einen zureichenden Grund haben (§. 285). Es ist folglich ein Nichts, was ohne einem zureichenden Grund ist (§. 279). Dieser Satz nun heißet der **Satz des zureichenden Grundes**, welchen wir also ebenfalls als eine allgemeine und unleugbare Wahrheit zugeben müssen.

§. 293. Der zureichende Grund eines Etwas ist entweder in demselben selbst oder außer demselben anzutreffen. Jenen nennet man einen **innerlichen**, diesen aber einen **äußerlichen zureichenden Grund**. Wenn also nur einer von diesen beyden statt findet; so bleibet die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes (§. 292) richtig.

§. 294. Der Grund und das Gegründete sind beständig in einer Verknüpfung (§. 288). Setzet oder

setzet man also das eine nicht so muß man auch nothwendig das andere setzen oder nicht setzen. Die Folge ist also in beyden Fällen von dem Grunde auf das Gegründete und von dem Gegründeten auf den Grund beständig wahr und richtig.

§. 295. Hieraus nun folget weiter von selbsten: daß der Grund eines anderen Grundes auch nothwendig ein Grund des in diesem letzteren gegründeten seyn müsse (§. 294).

§. 296. Man kann auch hieraus die Eintheilung eines Grundes in den **nächsten** und **entferneten Grund** begreiffen. Jener ist, dessen Gegründetes kein Grund desjenigen ist, wovon man redet. Dieser aber ist derjenige, dessen Gegründetes annoch ein Grund desjenigen Dinges, wovon die Rede ist, seyn kann und muß (§. 294 u. 295).

§. 297. Aus dem (§. 295) angeführten Satze folget auch dieses: daß, wenn ein Etwas mit einem Dritten und ein anders Etwas mit eben dem Dritten verknüpfet ist, solche beyde auch unter sich verknüpfet seyn müssen.

§. 298. Ein **Begreifliches** heißet dasjenige, welches aus einem Etwas gedacht werden kann. Folglich so muß alles Etwas an und für sich nothwendig begreiflich seyn (§. 285 u. §. 292).

§. 299. Ein Etwas oder das, was gedacht werden kann, heißet man auch ein **Ding**, uud ein Nichts heißet ein **Unding**. Diese Begriffe geben von selbsten zu erkennen: daß alle die besondere Wahrheiten, welche von dem Etwas und Nichts in dem vorhergehenden

henden bewiesen worden sind, auch von dem Dinge und Undinge gelten müssen.

Wissen wir gleich: daß einige mit diesen Wörtern einen mehr eingeschränkten Begriff verknüpfen; So haben wir doch gemeinet: daß die von uns angeführte allgemeine Begriffe weit besser mit dem Sprach-Gebrauche übereinstimmen. Man redet nicht allein von wirklichen, sondern auch von möglichen und erdichteten Dingen. Und man giebet dadurch zu erkennen: daß dieses Wort ganz allgemein gebraucht werde.

§. 300. Wenn man ein Ding so gedenket: daß es dieses, oder auch so: daß es nicht dieses sey, so nennet man selbiges ein **bestimmtes** oder **eingeschränktes Ding.** Wenn man aber dasselbe so gedenket: daß es annoch beydes seyn könne, oder: daß es entweder dieses oder nicht dieses sey, so heißet selbiges ein **unbestimmtes** und **uneingeschränktes** Ding.

§. 301. Dasjenige, was man an einem bestimmten Dinge gedenket, heißet eine **Einschränkung** oder **Bestimmung** oder auch überhaupt eine **Eigenschaft.** Der Grund des eingeschränkten, oder dasjenige, woraus man begreiffen kann, daß ein Ding eingeschränket worden sey, heißet das **Einschränkende.** Es setzen aber die Eigenschaften eines Dinges entweder in der That etwas in einem Dinge, oder sie verneinen nur bloß etwas in demselben. Jene heißen **Realitäten**; diese aber mögen **Verneinungen** heißen.

§. 302. Das Einschränkende ist der Grund des Eingeschränkten als seines Gegründeten (§. 301 col. §. 285). So bald man also das Einschränkende setzet oder leugnet: so bald muß auch das Eingeschränkte.

nothwendig gesetzet und geleugnet werden, wie auch umgekehrt (§. 294).

§. 303. Wir können an denen Dingen ihre Eigenschaften und Einschränkungen entweder an und für sich oder nur in einer Verknüpfung mit anderen Dingen gedenken (§. 289 u. 299.). Jene solten **Innerliche**, diese aber **äußerliche** oder **sich beziehende Eigenschaften** eines Diuges heißen.

§. 304. Die innerliche Eigenschaften eines Dinges müssen entweder immer und beständig an einem Dinge oder nur zuweilen gedacht werden. Jene wollen wir nennen **wesentliche**, diese aber **zufällige Eigenschaften** oder Modos.

Sind gleich die beziehende Eigenschaften eines Dinges, wenn wir selbiges an sich betrachten, immer zufällige (§. 303 col. §. 290 n. 1); so müssen doch auch die beziehende Eigenschaften nothwendig als wesentliche Eigenschaften des Dinges, wenn wir selbiges in der Beziehung gedenken, angesehen werden (§. 303 u. 304. col. §. 289).

§. 305. Unter denen wesentlichen Eigenschaften verhalten sich einige als die Gründe und als die ersteren gegen die andern, welche in ihnen gegründet sind. Jene sollen die **erstere** oder **besonders wesentliche** Begriffe eines Dinges heißen: diese aber können wir **eigene Eigenschaften** desselben nennen.

§. 306. Das **Wesen eines Dinges** nennet man überhaupt dasjenige, wodurch ein Ding eigentlich dasjenige ist, was es ist, und wodurch es sich wirklich von andern Dingen unterscheidet. Es ist also folglich das Wesen eines Dinges der Innbegriff derer ersteren wesentlichen Eigenschaften eines Dinges, als wodurch

durch daſſelbe nicht allein wirklich erkannt und von allen andern Dingen unterſchieden werden kann, woraus denn ferner auch alle übrige Eigenſchaften des Dinges geſchloſſen werden können (§. 305).

Nehmen wir ein Ding ganz überhaupt als ein Ding an; ſo iſt ſein Weſen dieſes: daß es ſich gedenken laſſe. Läſſet ſich ſelbiges aber beſtimmt ſo oder auch anders gedenken; ſo iſt dieſes das Weſen derer beſondern und beſtimmten Dinge.

§. 307. Hieraus nun folget von ſelbſten: daß ein Ding ſeines Weſens unmöglich beraubet werden könne (§. 305 und 306). Und da das Weſen der Grund aller eigenen Eigenſchaften iſt (§. 305); ſo müſſen auch dieſe von dem Dinge ebenfalls gar nicht getrennet werden können (§. 294). Woraus wir denn zugleich noch ferner begreiffen: daß auch das Weſen und die eigene Eigenſchaften eines Dinges einem andern Dinge keinesweges mitgetheilet werden können.

§. 308. Wenn wir etwas von einem andern, welches mit ihm zugleich da geweſen iſt, wegnehmen, ſo **trennen** wir ſolche Dinge. Dasjenige iſt alſo bey dem andern **unzertrennlich**, welches von dem andern nicht weggenommen werden kann. Es iſt dieſemnach klar: daß alle weſentliche und eigene Eigenſchaften eines Dinges ſo wohl mit dem Dinge ſelbſt als auch unter ſich, nicht allein auf das genaueſte ſondern auch auf eine unzertrennliche Art verknüpfet ſind (§. 306). Dieſer Satz nun hält alles das in ſich, was man ſonſten anzeigen will, wenn man ſaget: daß ein jedes Ding Metaphyſikaliſch ein Eines,

nes, ein Wahres und ein Gutes sey; oder wenn man von der Metaphysikalischen Einheit, Wahrheit und Güte redet.

§. 309. Zufällige Eigenschaften sind nicht jederzeit in einem Dinge zu gedenken (§. 304); Sie können also nicht das Wesen eines Dinges ausmachen, noch auch ihren zureichenden Grund allein in dem Wesen desselben haben (§. 282). Folglich so müssen sie selbigen zugleich in andern Dingen außer dem Wesen haben (§. 292). Hieraus nun folget ferner: daß ein Ding mit seinen zufälligen Eigenschaften nothwendig ein bedingtes Ding seyn müsse (§. 289 und 299). Es müssen also auch die zufällige Eigenschaften füglich von einem Dinge getrennet werden und davon weg seyn können (§. 308 col. §. 290 n. 1).

§. 310. Wenn wir uns eines Dinges auch außer unserm Verstande bewußt sind, oder auch das Ding so gedenken, daß es etwas mehreres sey als der bloße Gedanke (§. 299), so, daß wir etwas übereinstimmendes mit demselben gedenken, alsdenn sagen wir: daß das Ding **existire** und **da** sey. Dasjenige also an einem Dinge, wodurch dasselbe etwas mehreres als der bloße Gedanke ist, oder wodurch dasselbe als etwas außer unserm Gedanken mit diesem unsern Gedanken übereinstimmendes gedacht werden muß, wollen wir die **Existenz** oder das **Daseyn** eines Dinges nennen.

Wir müssen zuerst mit diesem Begriff zufrieden seyn, bis wir solchen weiter bestimmen können. Alle übrige Begriffe von der Existenz setzen in dem Begriffe selbst auf eine versteckte Art dasjenige voraus, was

man

man erst erklären will. Und aus dieser Ursache haben wir selbige keinesweges annehmen können.

§. 311. Aus diesem gegebnen Begriffe nun erhellet von selbsten: daß zu einem existirenden Dinge allerdings mehr gehöre, als zu einem Dinge überhaupt (§. 310 und §. 299). Es erhellet daraus weiter: daß man die Existenz von dem Wesen eines Dinges gar füglich unterscheiden könne; wie auch: daß man also die Existenz eines Dinges, obgleich annoch etwas undeutlich, als die Erfüllung des Wesens desselben mit Recht ansehen und gedenken könne. Es fließet hienächst noch ferner aus dem angeführten Begriffe: daß ein jedes existirendes Ding nothwendig überhaupt ein Etwas und ein Ding seyn müsse und daß also ein unbedingtes Nichts oder Unding gar nicht existiren und das Daseyn erhalten könne (§. 277 u. 299).

§. 312. Ein existirendes Ding kann entweder den Grund seines Daseyns in ihm selbst oder außer sich in einem andern haben (§. 293). Jenes wollen wir ein **Ding von sich selbst**, dieses aber ein **abstammendes Ding** heißen.

§. 313. Der Begriff eines Dinges von sich selbst lehret uns: daß die Existenz desselben ihm allerdings wesentlich sey (§. 312 col. §. 305) und von ihm keinesweges getrennet werden könne (§. 308). Ein abstammendes Ding aber lässet sich auch als ein nicht existirendes Ding gedenken (§. 311 und 312), und von diesem gilt es auch folglich nur: daß wir die Existenz desselben wahrhaftig von seinem Wesen unterscheiden können.

§. 314.

§. 314. Da zu einem völlig zureichenden Grunde erfordert wird, daß man dabey mit der Frage: Warum? nothwendig still stehen müsse (§. 286); so folget: daß ein jedes abstammendes Ding den völlig zureichenden Grund seines Daseyns nothwendig in einem Dinge, welches von sich selbsten ist, haben müsse (§. 312 und 313).

§. 315. Ein Ding überhaupt (§. 299) kann entweder gar nicht die Existenz haben oder es ist selbiges derselben zugleich fähig (§. 311). Wir theilen daher ein Ding zuerst in ein **bloß gedachtes** und in ein **mögliches Ding** ein. Jenes ist, welches zwar gedacht werden, niemalen aber die Existenz haben kann. Dieses aber ist, welches nicht allein gedacht werden, sondern auch das Daseyn haben und erhalten kann. Die **Möglichkeit** ist folglich nichts anders als die Fähigkeit zu existiren, oder: Sie ist dasjenige in einem Dinge, woraus man begreiffen kann, daß das Daseyn mit ihm keinesweges etwas wiedersprechendes sey.

§. 516. Wenn wir dem möglichen ein unmögliches Ding entgegen setzen; so können wir solches nicht anders erklären als so: daß es dasjenige sey, welchem das Daseyn widerspricht, und welches die Existenz gar nicht haben kann.

§. 317. Ein mögliches Ding hat eine Fähigkeit zu existiren (§. 315), woran man bey einem Dinge überhaupt gar nicht gedenket (§. 299) welche auch einem unmöglichen Dinge fehlet (§. 316). Folglich so wird zu einem möglichen Dinge allerdings mehr als zu einem Dinge überhaupt wie auch zu einem unmöglichen Dinge erfordert.

§. 318. Ein unbedingtes Nichts oder Unding können gar nicht gedacht werden (§. 289 und 299). Folglich kann auch ein absolutes Nichts oder Unding nicht einmal ein bloß gedachtes, auch nicht eigentlich ein unmögliches, um so viel weniger aber ein mögliches Ding seyn (§. 315-317).

§. 319. Ein Ding überhaupt ist nicht gleich ein mögliches Ding (§. 317). Man kann daher von dem bloßen gedacht werden eines Dinges auf das möglich seyn desselben keinesweges schließen. Und so gilt auch keine Folge von dem nicht möglich seyn auf das nicht gedacht werden eines Dinges.

§. 320. Was ein mögliches Ding seyn soll, das muß auch ein Ding überhaupt seyn (§. 315 u. 317). Der Schluß von der Möglichkeit auf dessen gedacht werden und von dem nicht gedacht werden auf das nicht möglich seyn ist folglich jederzeit richtig.

§. 321. Ein mögliches Ding (§. 315) hat entweder nur die bloße Fähigkeit zu existiren oder es hat auch das Daseyn und die Existenz selbst (§. 282). Jenes ist und heißet ein **bloß mögliches**, dieses aber ein **wirkliches Ding**. Und hieraus erhellet sogleich von selbsten: daß ein wirkliches Ding nicht allein ein mehreres als ein Ding überhaupt, sondern auch als ein mögliches Ding in sich halte (§. 317).

§. 322. Wenn die Existenz zu der Möglichkeit hinzu kommt, so entstehet alsdenn das wirkliche Ding (§. 321). Es muß diesemnach ein wirkliches Ding auch nothwendig ein mögliches Ding seyn. Die **Wirklichkeit** eines Dinges kann folglich überhaupt gar füglich, obgleich noch etwas undeutlich, als eine

Erfül-

Erfüllung des Möglichen und der Möglichkeit gedacht und angenommen werden.

§. 323. Ein im eigentlichen Verstande mögliches Ding kann zwar die Existenz haben, es hat aber keinesweges dieselbige allezeit (§. 315). Da nun aber ein Ding von sich selbst nicht ohne seine Existenz gedacht werden kann (§. 313); so folget: daß also ein Ding vor sich selbst in einem eigentlichen Verstande keinesweges ein mögliches Ding genennet werden könne.

§. 324. Kann aber etwas ein mögliches Ding seyn, ob selbiges gleich nicht wirklich ist (§. 315 u. §. 321); so ist allerdings der Schluß von dem seyn können auf das wirklich seyn, wie auch von dem nicht wirklich seyn auf das nicht möglich seyn offenbar falsch.

§. 325. Ein wirkliches Ding muß aber nothwendig auch ein mögliches seyn (§. 322). Wenn also ein Ding nicht möglich ist, so ist der Schluß richtig, daß selbiges auch nicht wirklich sey. Man schließet auch eben so wohl ganz richtig: daß, wenn ein Ding wirklich ist, selbiges auch ein mögliches seyn müsse.

§. 326. Die Folge ist demnach um so viel weniger richtig, wenn man von dem gedacht werden auf das wirklich seyn, wie auch, von dem nicht wirklich seyn auf das nicht gedacht werden schließen will (§. 319 u. 324).

§. 327. Man kann aber hergegen, von dem wirklich seyn auf das gedacht werden können und auch, von dem nicht gedacht werden können auf das nicht

wirk-

wirklich seyn, wiederum vollkommen richtig schließen (§. 320 und §. 325).

§. 328. Kann ein Ding überhaupt gedacht werden und ein Ding seyn, ob es gleich nicht existiret (§. 321 und 326) ja, auch nicht einmal existiren kann (§. 315 und 319); so ist klar: daß das Wesen eines abstammenden Dinges keinesweges einen zureichenden Grund der Möglichkeit und der Wirklichkeit desselben allein in sich enthalte. Da aber nichts ohne einem zureichenden Grunde seyn kann (§. 292); so muß auch ein abstammendes Ding so wohl von der Möglichkeit als Wirklichkeit den zureichenden Grund nothwendig außer sich in einem andern Dinge suchen und haben.

§. 329. Alle Möglichkeit und Wirklichkeit eines Dinges siehet nothwendig auf die Existenz desselben (§. 315 und 321) und muß bey abstammenden Dingen jederzeit seinen zureichenden Grund in einem andern Dinge haben (§. 328). Soll nun aber dieser Grund ein völliger seyn (§. 286); so muß derselbe nothwendig nirgendwo anders als in einem Dinge von sich selbst zu suchen und zu finden seyn (conf. §. 314).

§. 330. Weil alle mögliche und wirkliche Dinge auf die Existenz sehen (§. 315 und §. 321) und darneben den Grund ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit außer sich in einem andern Dinge haben müssen (§. 328): Der Grund aber und das Gegründete in einer beständigen Verknüpfung stehen (§. 288); so folget: daß alle mögliche und wirkliche Dinge, welche nicht von sich selbst sind, lauter bedingte nicht

aber

aber unbedingte Dinge seyn müssen (§. 289 u. 299). Und auf eben die Art müssen wir auch ein in eigentlichen Verstande unmögliches Ding ansehen (§. 316.)

§. 331. Ein Ding ist **verändert**, wenn wir an demselben andere Eigenschaften gedenken müssen als wir vorher oder sonsten an demselben gedacht haben. Wenn demnach ein Ding etwas bekömmt, welches selbiges sonsten nicht gehabt hat, so ist an demselben eine wahre **Veränderung** geschehen.

§. 332. Keine Veränderung eines Dinges kann ohne einem zureichenden Grunde statt finden (§. 292). Diejenige Veränderung eines Dinges, davon der nächste Grund in dem veränderten Dinge selbst anzutreffen ist, heißet eine **Handlung**; ist aber der Grund solcher Veränderung außer dem veränderten Dinge in einem andern anzutreffen, so heißet selbige eine **Leidenschaft**. Es müssen folglich auch diese beyde Arten der Veränderung beständig mit einander verknüpft seyn (§. 288), und zwar so: daß eine jede Leidenschaft immer eine Handlung voraussetze, und daß wiederum eine jede Handlung beständig eine Leidenschaft mit sich verbunden habe.

§ 333. Die **Kraft eines Dinges** oder die *Vis agendi* ist dasjenige, woraus man die Existenz und Wirklichkeit einer Handlung begreiffen kann, oder, der Grund der Existenz einer Handlung. Das **Vermögen** aber, oder die *Facultas* und *Potentia agendi* ist nur eine Möglichkeit zu handeln oder der Grund der Möglichkeit einer Handlung. Woraus also klar ist: daß eine jede Veränderung als eine wirkliche eine Kraft zu handeln erfordere und voraussetze;

seße; so wie im Gegentheil eine mögliche Veränderung nur ein Vermögen zu handeln erfordert.

§. 334. Daß ein Ding wirklich verändert werde, wenn es zu seinem Wesen auch die Existenz erlanget, solches kann nicht geleugnet werden (§. 311 und 333). Da nun eine jede Veränderung entweder ein Vermögen oder eine Kraft zu handeln voraussetzet (§. 333); So folget: daß auch die Existenz eines Dinges, nachdem man selbige entweder als möglich oder wirklich ansiehet, entweder ein Vermögen oder eine Kraft zu handeln und zwar in einem andern Dinge voraussetzen müsse (§. 292).

§. 335. Der zureichende Grund eines möglichen Dinges also bestehet in dem Vermögen eines andern Dinges etwas zu thun, welches zureichet die Existenz des möglichen daraus zu begreiffen §. 315 und 334). Da hergegen der zureichende Grund eines wirklichen Dinges in der Kraft eines anderen Dinges etwas zu thun, welches zureichet die Existenz und das Daseyn des Dinges als eines wirklichen daraus zu begreiffen bestehet (§. 321 u. 334).

§. 336. Die Bedingung gehöret allerdings mit zum Wesen eines bedingten Dinges (§. 304 u. 306). Folglich so muß auch ein mögliches Ding so wohl als ein unmögliches mit Recht wiederum in ein absolut oder unbedingt und in ein Hypothetisch oder bedingt mögliches und unmögliches Ding eingetheilet werden können (§. 289 und 299).

§. 337. Aus diesen angeführten Begriffen nun müssen folgende Regeln nothwendig fließen.

1. Alles bedingt mögliche muß auch nothwendig unbedingt möglich seyn, nicht aber umgekehrt. Und
2. Alles absolut unmögliche muß ebenfalls auch bedingt etwas unmöglich seyn; keinesweges aber umgekehrt (S. den §. 290).

§. 338. Wenn in A dasjenige anzutreffen ist und gedacht werden muß, was in B ist, so sind diese beyde Dinge **Einerley**. Dinge aber, welche nicht einerley sind, oder, wenn in A etwas gedacht werden muß, welches in B nicht gedacht werden kann, heißen **unterschiedene Dinge**. Hieraus nun erhellet von selbsten: was die **Einerleyheit** und die **Unterschiedenheit** der Dinge ist. Es folget auch aus diesen Begriffen: daß von denen einerley Dingen das eine gar füglich die Stelle des anderen vertreten könne; Und dieser Begriff wird auch von andern an statt der Erklärung selbst angenommen.

§. 339. Wenn in A alles ist und gedacht werden muß, was in B ist und darinn gedacht wird und umgekehrt, wenn in B alles ist, was in A ist; so sind die Dinge **absolut und gänzlich einerley**. Wenn aber in beyden A und B nur etwas einerley ist; so sind sie **hypothetisch oder bedingt einerley**. Und eben so verhält es sich nun auch mit denen unterschiedenen Dingen (§. 298).

§. 340. Ein **der Zahl nach einerley** ist dasjenige, welches nicht zweymal oder als ein unterschiedenes nicht existiren oder seyn kann. Wenn aber dieses geschehen kann; so sind solche **der Zahl nach unterschiedene Dinge**. Hieraus nun folget: daß

zwey

zwey unbedingt und gänzlich einerley Dinge auch wirklich der Zahl nach ein Einerley seyn und nicht als zwey Dinge in der That gedacht werden können (§. 339).

§. 341. Eine jede Eigenschaft eines Dinges kann als ein Grund des Unterscheides angesehen werden, woraus wir begreiffen können: daß A nicht B und B nicht A sey (§. 338). Folglich so können auch die Eigenschaften und Gründe des Unterscheides mit Recht die **Kennzeichen** und **Merkmaale**, wie auch der **Unterscheid** eines Dinges selbst genennet werden.

§. 342. Wie demnach die Einschränkungen und Eigenschaften der Dinge unterschieden sind; so müssen auch die Kennzeichen, Merkmaale und Unterscheide der Dinge ebenmäßig eingetheilet werden können (§. 341). Es sind also auch diese entweder äußerliche oder innerliche und diese wiederum entweder wesentliche oder zufällige Kennzeichen und Unterscheide (§. 303 und 304).

§. 343. Die innerliche Kennzeichen können entweder ohne ein anzunehmendes Dritte als wahre Kennzeichen und Unterscheide gebraucht werden; oder, wir haben ein Drittes dazu nöthig, wenn wir solches thun wollen. Jene wollen wir die **Beschaffenheiten** und **Qvalitäten** eines Dinges, diese aber **Größen** und **Qvantitäten** nennen.

§. 344. Wenn wir uns etwas von andern ganz abgesondert ohne alle Theile vorstellen, so gedenken wir und heißen solches ein **Eines**. Die Eigenschaft eines Dinges, Kraft welcher selbiges als ein Eines

gedacht wird, nennet man die **Einheit**, welche Benennung aber auch zum öftern das Eines selbst anzuzeigen gebrauchet wird. Diese Eine oder Einheiten nun sind entweder von **einerley** oder auch von **unterschiedener Art** (§. 338).

§. 345. Das Eine A, das Eine B und das Eine C, oder dieses Eine, jenes Eine und noch jenes Eine zusammengenommen, machen **Viele**; Und der Begriff von solchen Vielen abgesondert heißet die **Vielheit.**

§. 346. Wo wir uns viele Dinge gedenken, da ist ein **Großes**, und die **Größe** selbst wird einzig und allein aus der Vielheit derer Dinge erkennet. Indem aber jede Größe wiederum als ein Eines gedacht wird (§. 344 und 345); so folget: daß die vielen Dinge bey einer gewissen Größe nothwendig als Dinge von einerley Art gedacht werden müssen (§. 344).

§. 347. Einerley Dinge in Ansehung ihrer Qualitäten heißen **Aehnliche Dinge**; so wie hergegen in dieser Verhältniß unterschiedene Dinge **Unähnliche** heißen. Dinge aber, welche in Ansehung ihrer Größen einerley und unterschieden sind, heißen **gleiche** und **ungleiche** Dinge. Wenn sie aber in Ansehung beyder Arten der Merkmaale einerley und unterschieden sind, so kann man sie **übereinkommende** und **nicht übereinkommende** Dinge heißen. Man wird hieraus leicht erkennen können: was **Aehnlichkeit** und **Unähnlichkeit**; **Gleichheit** und **Ungleichheit**; das **Uebereinkommen** und **Nicht übereinkommen** sey. Aus diesen Erklärun-

klärungen erhellet gleichfalls: daß die Einerleyheit weiter als das Uebereinkommen (conf. §. 338) und dieses weiter als die Aehnlichkeit und die Gleichheit derer Dinge gehe.

§. 348. Die ähnlichen Dinge sind entweder wiederum **absolut** und **gänzlich** oder **bedingt** und **zum Theil nur ähnliche Dinge** (§. 339). Und eben so verhält es sich auch mit denen gleichen und übereinkommenden Dingen, wie auch mit denen entgegengesetzten.

§. 349. Indem wir uns ein A und ein B und ein C zusammen und also als Viele gedenken (§. 345); so kann A unmöglich B und B unmöglich C seyn (per P. C.); So auch: wenn wir uns ein A und noch ein A und so weiter als viele gedenken. Es erhellet also hieraus: daß man viele gänzlich und absolut einerley Dinge gar nicht gedenken könne: daß sie etwas wiedersprechendes und ein absolutes Nichts seyn (§. 286 und 289): und daß sie also auch weder möglich noch wirklich seyn (§. 320 und 325).

§. 350. Alle Dinge müssen zum wenigsten darinn einerley seyn, daß sie gedacht werden (§. 299). Hieraus folget: daß auch keine zwey oder mehrere, das ist, viele gänzlich und unbedingt unterschiedene Dinge gedacht werden können, sondern in der That ein unbedingtes Nichts und etwas wiedersprechendes seyn (§. 339 col. §. 288 u. 289). Sie können also auch weder möglich noch wirklich seyn (§. 230 und 325).

§. 351. Wollen wir uns demnach **viele Dinge** gedenken, so müssen wir uns selbige nothwendig als

zum Theil einerley, zum Theil aber als unterschieden gedenken und vorstellen (§. 349 und 351).

§. 352. Gänzlich übereinkommende, ähnliche und gleiche Dinge sind noch nicht völlig einerley und sie können also daher annoch unterschieden seyn (§. 347 col. §. 303). Sie können also annoch gar füglich als viele Dinge gedacht werden (§. 351). Sie sind folglich annoch ein Etwas, keinesweges aber ein absolutes Nichts oder Unding (§. 279).

§. 353. Wenn wir annehmen: daß zwey oder mehrere, das ist, viele gänzlich und absolut übereinkommende Dinge existiren; so muß doch nothwendig ein jedes seine bestimmte Existenz haben, welche von des andern seiner Wirklichkeit in der That unterschieden seyn muß (per P. C. col. §. 340). Hat nun aber dieses seine Richtigkeit; so müssen sie auch nothwendig zum wenigsten eine oder die andere innerliche Eigenschaft als wirkliche Dinge anders haben und also darnach unterschieden seyn: Sie können also folglich keinesweges gänzlich übereinkommende Dinge seyn (§. 348). Es ist demnach klar: daß keine zwey oder mehrere das ist, viele gänzlich übereinkommende Dinge existiren können. Sie können also keinesweges als mögliche und wirkliche Dinge angenommen werden, sondern sie gehören vielmehr unter die unmöglichen (§. 315 und 321 col. §. 316).

§. 354. Sollen demnach zwey oder mehrere und also viele absolut ähnliche Dinge existiren, so müssen selbige nothwendig annoch ungleiche Dinge seyn (§. 353). Diese Ungleichheit aber muß nothwendig einen Grund haben (§. 292), welcher nur in denen

Beschaf-

Beschaffenheiten und Qvalitäten gesuchet werden muß (§. 343) so, daß das eine nothwendig eine Qvalität haben muß, welche bey dem andern nicht anzutreffen ist. Folglich so können auch keine zwey oder mehrere, das ist, viele gänzlich und absolut ähnliche Dinge existiren und als wirkliche gedacht und angenommen werden.

§. 355. Fast auf gleiche Art wird uns auch ein etwaniges Nachdenken überführen können: daß ebenfalls keine zwey oder mehrere, das ist, viele gänzlich gleiche dabey aber unähnliche Dinge (conf. §. 353) existiren und als wirkliche Dinge gedacht werden können.

§. 356. Können also keine viele völlig und absolut einerley (§. 349), gänzlich übereinkommende (§. 353), gänzlich ähnliche (§. 354) und völlig gleiche (§. 355) wirklich seyn und existiren; so folget: daß nothwendig alle wirkliche Dinge in etwas und zum Theil auch unterschieden, nicht überein kommend, unähnlich und ungleich seyn müssen. Diesen Satz nun nennet man das *Principium indiscernibilium* oder besser *discernibilium*, oder **den Grund des zu unterscheidenden.**

§. 357. Sind demnach alle wirkliche Dinge zum Theil einerley, zum Theil aber auch unterschieden (§. 356); so kann diese Einerleyheit und Unterschiedenheit unmöglich anders als in einer Verknüpfung erkannt und gedacht werden (§. 337 col. §. 288). Es ist also deutlich: daß alle und jede wirkliche Dinge unter einander seyn müssen.

§. 358. Ein gänzlich bestimmtes und eingeschränktes Ding nennet man ein *Individuum* oder ein ein-

zelnes Ding. Ein nicht gänzlich eingeschränktes und in etwas annoch unbestimmtes Ding aber heißet ein *Universale* oder ein **allgemeines Ding**. Jenes kann folglich nur von sich allein, dieses aber auch von andern oder von vielen bejahet und gesaget werden.

§. 359. Können keine zwey oder viele völlig einerley Dinge wirklich seyn und existiren (§. 356); so muß folgen: daß alle wirkliche und existirende Dinge gänzlich eingeschränket und also lauter einzelne Dinge seyn müssen (§. 358 col. §. 338). Und folglich so muß noch das Ding, welches von sich selbst ist, wo es anders wirklich existiret, ebenfalls ein Individuum oder ein einzelnes Ding seyn.

§. 360. Der Satz: daß in einem einzelnen Dinge alles völlig bestimmt und gänzlich eingeschränkt seyn müsse, heißet der **Grund der Einzelnheit**.

§. 361. Muß alles existirende ein einzelnes Ding seyn (§. 359); so ist klar; daß ein nicht völlig eingeschränktes oder allgemeines Ding, welches keine Individuum ist, als solches auch keinesweges existiren und wirklich seyn könne (§. 358). Diesemnach so müssen alle allgemeine Dinge, als solche, nur allein bloß gedachte keinesweges aber mögliche und wirkliche Dinge seyn.

§. 362. Ein allgemeines Ding ist nicht gänzlich eingeschränket (§. 358); folglich muß selbiges auch mehr oder weniger eingeschränkt und also auch umgekehrt weniger oder mehr allgemein seyn können. Ein mehr eingeschränktes und weniger allgemeines Ding heißet ein **Unteres** oder ein **unterer Begriff**; so wie hergegen ein weniger eingeschränktes und mehr allge-

allgemeines ein **oberes Ding** oder ein **oberer Begriff** heißet.

§. 363. Wenn man ein allgemeines Ding an und für sich betrachtet oder auch selbiges in seinem unteren Begriffe gedenket (§. 289); so heißet selbiges das allgemeine Ding abgesondert oder in abstracto, dieses aber selbiges zusammengedacht oder in concreto betrachten. Und hiernach wird man im Stande seyn die Erklärung von denen Arten und Geschlechtern zu machen und die damit verbundene Wahrheiten zu beweisen, welches alles wir schon oben in der Vernunftlehre angeführet haben.

§. 364. **Entgegengesetzte Dinge** heißen die, deren das eine dasjenige bejahet, was das andere verneinet. **Offenbar entgegengesetzte Dinge** sind die, welche sich wie A und nicht A verhalten. Wenn sie sich aber wie A und B, welches jedoch nicht A ist, verhalten, so sind es **verdeckt entgegengesetzte Dinge.**

§. 365. Dasjenige, dessen Entgegengesetztes sich nicht gedenken läßet, sondern einen wirklichen Widerspruch ausmachet, heißet überhaupt ein **Nothwendiges.** Läßet sich aber das Entgegengesetzte von Etwas annoch gedenken, so heißet selbiges ein **Zufälliges.** Beydes ist ferner entweder absolut oder hypothetisch ein solches, wovon man die Erklärungen gar leicht wird machen können (§. 289).

§. 366. Es müssen folglich das Wesen derer Dinge und die eigene Eigenschaften derselben allerdings etwas absolut und unbedingt nothwendiges seyn (§. 365 col §. 305). Da hergegen die Modi und alle zufällige

Eigenschaften absolut und unbedingt nur etwas zufälliges seyn müssen (§. 365 col. §. 304).

§. 367. Die **Existenz** eines Dinges ist **nothwendig**, wenn das Nicht Seyn desselben etwas widersprechendes und unmögliches ist. Ist aber diese Nicht Existenz eben nichts widersprechendes, so ist das **Seyn** eines solchen Dinges nur **zufällig**, daß auch diese Nothwendigkeit sowol als Zufälligkeit der Existenz eines Dinges wiederum entweder eine absolute oder hypothetische seyn müsse, solches verstehet sich schon von sich selbsten (§. 365 u. 289.)

§. 368. Ein Ding, dessen Wirklichkeit nothwendig ist, heißet ein **nothwendig existirendes Ding**; so wie hergegen dasjenige ein **zufällig existirendes Ding** heißet, dessen Daseyn nur zufällig ist (§. 367). Beyde nun müssen allerdings wiederum entweder absolut und unbedingt oder auch hypothetisch oder bedingt solche Dinge seyn (§. 365 u. 367), wovon man die Erklärungen selbst gar leicht wird machen können (conf §. 289).

§. 369. Ein absolut nothwendiges Ding überhaupt siehet nur auf das Wesen eines Dinges (§. 366) und ein absolut nothwendig existirendes Ding auf die Existenz desselben (§. 368). Es folget also hieraus: daß die absolute Nothwendigkeit des Wesens eines Dinges nicht nothwendig eine absolute Nothwendigkeit der Existenz desselben mit einschließe (§. 311). Ist aber die Existenz eines Dinges absolut nothwendig, so muß solches so wohl nach seinem Wesen als

auch

auch nach seiner Existenz absolut nothwendig seyn (§. 327).

Man hat hieben zu merken: daß das Wesen eines Dinges und alles, was zu dessen Wesen gehöret, keine wahre Bedingung desselben abgeben können (§. 289). Es gehören also die Kräfte des andern Dinges, woraus ein wirkliches Ding begriffen werden muß (§ 328), gar nicht zu der Bedingung eines wirklichen Dinges. Wenn folglich ein wirkliches Ding nur auf eine Art wirklich seyn kann und muß; so muß selbiges also mit Recht ein absolut nothwendig existirendes Ding heißen.

§. 370. Es ist leicht zu begreiffen: daß ein Ding, welches von sich selbst ist, auch ein absolut nothwendig existirendes Ding seyn müsse (§. 312 u. 368). Da nun auch ein abstammendes Ding ebenfalls ein absolut nothwendig existirendes Ding seyn kann (§. 369 Anm.) so müssen die absolut nothwendig existirende Dinge entweder **von sich selbst** oder **abstammende Dinge** seyn.

§. 371. Hat ein Ding, welches von sich selbst ist, den zureichenden Grund von ihm in sich selbst (§. 312); so muß folglich alles, was an und in demselben ist, zu dessen Wesen gehören und also kann auch selbiges gar keine zufällige Eigenschaften an sich haben noch haben können.

§. 372. Hat also ein Ding von sich selbst lauter wesentliche und gar keine zufällige Eigenschaften an sich (§. 371); so muß auch selbiges auf gar keine Art ein zufälliges Ding seyn können (§. 365). Wir wollen also dieses nothwendige Ding ein **vollkommen** oder **von sich selbst absolut nothwendig existirendes**

Ding

Ding heißen. Weil aber die abstammende Dinge ebenfalls absolut nothwendig existirende seyn können (§. 370) jedennoch aber auch zufällige Eigenschaften haben (§. 304); so wollen wir diese zum Unterscheid **abstammend absolut nothwendig existirende Dinge** nennen.

§. 373. Alle abstammende Dinge müssen nothwendig den völlig zureichenden Grund ihres Daseyns in einem Dinge von sich selbst haben (§. 314): Ueberdem so müssen auch alle zufällig existirende Dinge in der That abstammende Dinge seyn (§. 313 u. 368); Folglich so müssen sowol alle zufällig existirende als auch abstammend absolut nothwendig existirende Dinge ihren völlig zureichenden Grund jederzeit in einem vollkommen und von sich selbst absolut nothwendig existirenden Dinge suchen und haben.

§. 374. Wird ein Ding verändert, wenn wir uns selbiges mit und unter andern Eigenschaften und Einschränkungen gedenken müssen (§. 331); so müssen nach gewissen vorhin gegenwärtigen Einschränkungen andere in demselben da seyn, das ist, auf einander folgen. Die Folge derer Einschränkungen in und an einem Dinge machet also die wirkliche **Veränderung** desselben aus. Es heißet demnach ein **veränderliches Ding** dasjenige, welches andere Einschränkungen haben kann als es hat. Wenn aber bey einem Dinge keine Folge anderer Eigenschaften statt finden kann, so heißet selbiges ein **unveränderliches Ding.**

§. 375. Da also bey einem unveränderlichen Dinge gar keine Folge der Einschränkungen statt findet (§. 374;

so

so muß auch selbiges nothwendig gar keine andere Eigenschaften haben können als welche es wirklich hat.

§. 376. Die Einschränkungen eines Dinges sind aber entweder innerliche oder äußerliche (§. 303). Es kann also folglich sowol eine Folge der innerlichen als äußerlichen Einschränkungen statt finden. Jene heißet eine **innerliche** diese aber eine **äußerliche Veränderung** (§. 374). Jene ist auch eine wirkliche und wahre, diese aber nur, wo sie nicht mit einer innerlichen verknüpft ist, eine solche Veränderung, welche nur allein gedacht wird.

§. 377. Ist ein jedes Ding entweder ein unbedingtes oder bedingtes Ding (§. 289 u. 299); so müssen wir uns auch die Veränderlichkeit so wohl als auch die Unveränderlichkeit eines Dinges entweder unbedingt und absolut oder bedingt und hypothetisch vorstellen können. Ein **absolut unveränderliches Ding** kann an und vor sich keine andere Einschränkungen haben als welche es hat. Kann aber ein Ding in einer Verknüpfung nur keine andere Einschränkungen leiden, so ist selbiges ein **bedingt unveränderliches Ding.**

§. 378. Das Entgegengesetzte eines nothwendigen Dinges ist etwas widersprechendes (§. 365). Folglich so muß auch ein Ding, in so weit es nothwendig ist, ebenfalls unveränderlich seyn: Und ein zufälliges Ding hergegen muß auch, so weit es zufällig ist und zufällige Eigenschaften haben kann, ebenfalls veränderlich seyn (§. 365 u. 374).

§. 379. Sind nun alle wesentliche Eigenschaften eines Dinges etwas absolut nothwendiges und die Modi

desselben im Gegentheil etwas zufälliges (§. 366); so müssen folglich auch jene etwas absolut unveränderliches, diese aber, wie auch die Dinge selbst, an welchen sie zu finden sind, hergegen allerdings etwas überhaupt veränderliches seyn (§. 378).

§. 380. Ein hypothetisch nothwendiges kan in der Verknüpfung nicht anders als auf eine Art gedacht werden (§. 365); folglich so muß selbiges auch in der Verknüpfung und hypothetisch nur unveränderlich und also an sich annoch veränderlich seyn (§. 378).

§. 381. Ein vollkommen absolut nothwendig existirendes Ding kan ganz und gar nicht anders gedacht werden (§. 372). Es muß also auch selbiges und folglich auch das Ding von sich selbst, ein vollkommen absolut unveränderliches Ding seyn (§. 378 col. §. 372). Es muß also auch selbiges im eigentlichen Verstande weder etwas thun oder handeln, noch auch etwas leiden können (§. 332).

§. 382. Ein Eines, welches wir uns als einerley mit vielen zusammengenommenen gedenken, nennet man ein **Ganzes**. Die viele aber, welche zusammengenommen das gedachte Eines ausmachen, nennet man dessen **Theile**. Es müssen also diese Theile eines Ganzen als Viele nothwendig zum Theil als einerley, zum Theil aber als unterschieden gedacht werden (§. 351).

§. 383. Die Theile, welche in einem Ganzen zugleich seyn können und selbiges ausmachen, wollen wir **wirkliche Theile** heißen. Wenn sie aber nicht zugleich statt finden können, ob sie gleich mit einigen andern Theilen zusammengenommen das Ganze ausmachen

machen können, so sollen sie **mögliche Theile** heißen.

§. 384. Hieraus nun folget: daß ein jedes Ganze allen seinen wirklichen Theilen zusammengenommen jederzeit gleich seyn müsse (§. 383 col. §. 347).

§. 385. Nachdem nun das Ganze selbst wie auch dessen Theile entweder nur gedacht werden oder auch außer unsern Gedanken wirklich sind (§. 311); so ist auch das Ganze entweder ein **Ganzes in Gedanken** oder auch ein **wirkliches Ganze.** Jenes aber ist wiederum entweder ein **bloß gedachtes** oder auch ein **mögliches Ganze** (§. 315).

§. 386. In so fern eine Art viele einzelne Dinge und ein Geschlecht viele Arten unter sich begreiffet (§. 363 u. 358.), in soweit können wir solche auch mit Recht als ein Ganzes ansehen, und man nennet selbige **allgemeine Ganze**, welche aber nur bloß gedachte Ganze seyn können (§. 361). Hieher gehöret auch das **Metaphysikalische**, wie auch das **mächtige Ganze.**

§. 387. Die Theile eines Ganzen können entweder als völlig ähnliche oder auch als unähnliche gedacht werden (§. 347). Wir können daher das Ganze füglich in ein **ähnliches** oder **unähnliches Ganze** eintheilen. Jenes kann man auch ein **Mathematisches** dieses aber ein **Physikalisches Ganze** nennen. Weil aber keine vollkommen ähnliche Dinge wirklich seyn können (§. 356); so folget: daß auch das ähnliche und mathematische Ganze nicht wirklich seyn, sondern nur gedacht werden könne (§. 385).

§. 388.

§. 388. Die Theile eines Ganzen, welche so außer einander gesetzet angenommen werden, daß keine andere Theile darwischen stehen können, heißen **fortgehende Theile** und das Ganze, so aus dergleichen Theilen bestehet, heißet ein **fortgehendes** oder **Stetiges.** Wenn aber zwischen denen Theilen noch andere Theile stehen können, so heißen selbige **zerrißene Theile,** und das Ganze derselben ein **zerrißenes** und **Unterbrochenes.** Von dem ersteren kann man noch unterscheiden das **zusammenhaltende** und **an einander hangende Ganze,** dessen Theile nicht ohne Gewalt getrennet werden können. Jenes heißet ein Contiguum, dieses aber ein **Continuum.**

§. 389. Sind die Theile eines fortgehenden Ganzen völlig ähnliche, so heißen sie ausdehnende Theile, und das ähnliche oder Mathematische fortgehende Ganze heißet ein **ausgedehntes Ganze,** welches also, als ein solches, nicht wirklich seyn kann, sondern nur gedacht werden muß (§. 387.)

§. 390. Die fortgehende völlige ähnliche Theile eines Ausgedehnten können entweder als zugleich vorhandene oder auch als auf einander folgende gedacht und angenommen werden. Mann muß also auch das Ausgedehnte in ein **Zugleich seyendes** und ein **auf einander folgendes** eintheilen können.

§. 391. Ein Ausgedehntes, dessen Theile zugleich vorhanden angenommen werden, soll der **Raum** heißen: das Ausgedehnte aber, dessen Theile auf einander folgen, wollen wir die **Zeit** nennen. Beyde sind also keine wirkliche, sondern nur gedachte Ganze (§. 389.)

§. 392.

§. 392. Wenn wir den Raum in Beziehung auf etwas wirkliches, welches darinne existiret oder existiren kann, wie auch auf andere neben demselben in einem Raum existirende Dinge gedenken, so gedenken wir uns den **Ort** eines Dinges. Und folglich ist der Ort eines Dinges nichts anders als ein durch etwas wirkliches bestimmter Raum.

§. 393. Wenn wir uns das Ganze und seine Theile nur bloß als ein Ganzes und Viele gedenken und vorstellen, so ist dieses der Gedanke von einer **Zahl**, welche also nichts anders ist als ein völlig ähnliches Ganze, welches wir uns ganz abgesondert und überhaupt vorstellen. Die Theile, wenn sie so ganz überhaupt und abgesondert gedacht werden, nennet man **Einheiten.**

§. 394. Ein unähnliches Ganze, dessen Theile in Ansehung ihrer Kräfte selbst unterschieden sind, heißet ein **Wesentliches** oder **Physikalisches Ganze.** Bestehet aber die Unähnlichkeit in der besonderen Einschränkung der Ausdehnung und der Größe derer Theile, so ist es ein **Mechanisches Ganze.** Bey diesem Ganzen aber werden einige Theile ganz nothwendig erfordert, wo anders solches Ganze bleiben soll, andere aber können auch weg seyn. Jene nennet man **Haupttheile**, diese aber **Nebentheile.** Sind auch alle Nebentheile zugleich da, so ist es ein **völliges Ganze**; fehlen aber einige derselben, so heißet es ein **zerstümmeltes Ganze.**

§. 395. Da die Vielheit derer Dinge die Größe desselben ausmachet (§. 346); so muß auch ein jedes

Ganze als etwas Großes angesehen werden können, und eine Größe haben (§. 382).

§. 396. Das Ganze ist folglich desto größer oder kleiner, nachdem solches desto mehrere oder wenigere Theile in sich begreiffet: Wenn aber in dem einen eben so viele Theile als in dem andern sind, so sind sie völlig gleich (§. 347 u. 395). Es ist also klar: daß die Begriffe des Größern und des Kleinern nothwendig in einer Beziehung auf einander gedacht werden müssen.

§. 397. Es folget hieraus ferner: daß ein Ganzes nothwendig größer seyn müsse als ein oder etliche seiner Theile und daß hergegen ein jeder Theil kleiner seyn müsse als das Ganze (§. 384 u. 396).

§. 398. Das Ganze bestehet aus seinen vielen Theilen (§. 382); die Theile müssen also den zureichenden Grund von ihrem Ganzen in sich enthalten. Setzet man also das eine, so muß man auch das andre setzen.

§. 399. Es sind aber die Ganzen unterschieden (§. 385. folg.) folglich: setzet man diese oder jene Theile, so muß auch dieses oder jenes Ganze gesetzet werden, und umgekehrt (§. 398.)

§. 400. So wie der Grund eines Grundes auch ein Grund von dieses seinem gegründeten ist (§. 295); So müssen auch die Theile eines Theils von einem Ganzen ebenfalls des Ganzen selbst wahre Theile seyn (§. 298).

§. 401. Wenn die Theile etliche mal genommen das Ganze genau ausmachen, so heißen sie **Theilende Theile**, *Partes Aliquotæ*. Geschiehet aber dieses nicht,

nicht, so heißen sie **Nicht Theilende Theile**, *Partes Aliquantæ*.

§. 402. Hieraus nun erhellet von selbsten: daß die theilende Theile nur bey einem ähnlichen, nicht aber bey einem unähnlichen Ganzen statt finden können (§. 401).

§. 403. Die **Helfte** ist ein solcher Theil, welcher zweymal genommen dem Ganzen völlig gleich ist. Sie ist also ein theilender Theil des Ganzen (§. 401): Und folglich so kann die Helfte ebenfalls nur bey ähnlichen und Mathematischen Ganzen statt finden (§. 402).

§. 404. Zwey Helften machen das Ganze (§. 403). Einerley Ganze haben folglich nothwendig einerley Helften und gleiche Helften machen auch gleiche Ganze (§. 398 u. 399).

§. 405. **Messen** heißet etwas nach einem angenommenen Einem, so demselben ähnlich ist, bestimmen und angeben. Das angenommene ähnliche heißet der **Maaßstab** oder das **Maaß**. Hieraus nun folget: daß nur das ähnliche und mathematische Ganze, welches theilende Theile hat, gemeßen werden könne (§. 402).

§. 406. Das **Kleineste** ist, wovon sich kein kleineres gedenken läßet oder welches nur Größer als Nichts seyn kann. Das **Größte** aber ist, wovon sich kein Größers gedenken läßet, oder welches nur kleiner als Nichts ist (§. 396). Folglich so kann das Kleineste niemalen als ein Ganzes und das Größte niemalen als ein Theil gedacht werden (§. 384).

§. 407. Wenn Dinge wirklich da sind, so existiren sie entweder nur als Einschränkungen und Eigenschaften eines andern, oder so, daß sie nicht eines andern Dinges Einschränkungen sind, sondern vielmehr solche an sich haben, welches wir **vor sich bestehen** nennen wollen. Dasjenige nun, welches vor sich bestehet, heißet eine **Substanz** oder ein **vor sich bestehendes Ding.** Dasjenige aber, welches nur als eine Einschränkung eines andern existiren kann, nennet man im Metaphysikalischen Verstande ein **zufälliges Ding** oder *Accidens.* Woraus denn sogleich erhellet; daß ein zufälliges Ding niemalen anders als in einer Substanz nicht aber außer solcher existiren könne.

§. 408. Die Substanzen sowol als auch die Accidenzen können füglich in **Metaphysikalische** und **Physikalische** eingetheilet werden. Jene sind die allerersten, welche den Grund von diesen lezteren in sich enthalten; diese aber haben ihren Grund in den ersteren. Die Metaphysikalischen Substanzen kann und muß man ferner eintheilen in die, welche den Grund ihres Daseyns in sich selbst haben und eine solche wollen wir eine **Substanz vor sich selbst** nennen, und in die, welche den Grund ihres Daseyns annoch in anderen oder in einer anderen Substanz haben, welche **abstammende Metaphysikalische Substanzen** heißen sollen.

§. 409. Da alle wirkliche und existirende Dinge auch einzelne Dinge sind (§. 359 u. 369); so müssen auch alle Substanzen in der That **einzelne Substanzen** seyn (§. 407). Indem wir uns aber doch

auch

auch einige allgemeine Dinge als solche gedenken müssen, welche, wenn sie existiren und wirklich werden sollten, als Substanzen nothwendig existiren müssen; so können wir selbige auch gar füglich **allgemeine Substanzen** nennen.

Man hat sonsten jene erstere, diese aber andere Substanzen genennet, welche Benennung aber denen Substanzen, in so weit wir selbige §. 408 in Metaphysikalische und Physikalische eingetheilet haben, mit weit besserem Rechte zukommen kann.

§. 410. Eine einzelne und völlige Substanz ist entweder mit einer Vernunft begabet oder nicht. Jene führet den Namen einer **Person**, diese aber heißet ein bloß selbstständiges Ding oder ein Suppositum.

§. 411. Man theilet annoch ferner die Substanzen ein in **völlige** und **nicht völlige** Substanzen. Diese ist, welche als ein Theil einer andern bestimmet ist; Jene aber ist dazu nicht bestimmet, sondern machet für sich ein Substanz aus. Unserer Meynung nach kann man diese Eintheilung fast besser in folgendem Verstande beybehalten. Eine völlige Substanz ist die, welche ihre eigene Absicht hat; diejenige aber, welche nur einer andern Substanz zu ihrer Absicht dienet, können wir mit allem Recht eine nicht völlige oder incomplete Substanz heißen.

§. 412. Die Zufälligkeiten bestehen nur durch und in ihre Substanzen (§. 407). Folglich so müssen alle Facultäten und Kräfte, alle wesentliche, eigene und logikalisch zufällige wie auch die sich beziehende Eigenschaften eines Dinges keine Substanzen sondern nur bloße Zufälligkeiten seyn.

§. 413. Eine wirklich existirende Substanz muß nothwendig gewisse Einschränkungen haben (§. 358). Folglich so muß auch in jeder wirklichen Substanz etwas zu finden seyn, woraus wir begreiffen können: daß sie solche Einschränkungen haben könne und wirklich habe (§. 292). Wir müssen also nothwendig annehmen: daß eine jede wirkliche Substanz ein Vermögen und eine Kraft haben müsse, wodurch sie im Stande ist solche Einschränkungen zu haben (§. 335).

§. 414. Die Bestimmung und Einschränkung derer wesentlichen und beständigen Merkmaale eines Dinges durch die zufälligen und veränderlichen Eigenschaften desselben, heißet der **Zustand eines Dinges.** Sind diese veränderliche Eigenschaften äusserliche und sich auf ein anders beziehende, so machen sie den **äusserlichen Zustand** des Dinges aus: Nimmt man aber die eigentlich so genannte innerliche zufällige Eigenschaften an, so entstehet daraus der **innerliche Zustand** eines Dinges.

§. 415. Hieraus nun folget:

1. Daß auch der Zustand eines Dinges etwas veränderliches sey und verändert werden könne.
2. Daß die Dinge, welche keiner zufälligen und veränderlichen Eigenschaften fähig sind, auch keinen Zustand haben können. Und endlich
3. daß ein absolut und vollkommen unveränderliches Ding und folglich auch ein Ding, welches von sich selbst ist, gar keines Zustandes fähig sey.

Hiebey ist aber zu merken: daß der bolße äusserliche Zustand keine wahre und wirkliche Veränderung nothwendig mit sich führe, und daß auch selbiger daher gar wohl ohne alle wirkliche Veränderung bey einem unveränderlichen Dinge gedacht werden könne.

§. 416. Nehmen wir eine einzelne und zufällige Substanz an; so muß selbige so wohl nach ihren eigentlich so genannten zufälligen als auch nach denen sich beziehenden Eigenschaften bestimmt und völlig eingeschränkt seyn (§. 358). Folglich so muß auch eine jede einzelne und zufällige Substanz so wohl einen innerlichen als äußerlichen Zustand haben (§. 414) und dieser Zustand eines solchen Dinges muß ebenfalls verändert werden können (§. 415 n. 1).

§. 417. Kann also nur der Zustand einer zufälligen und einzelnen Substanz verändert werden (§. 416) und sind alle Veränderungen entweder Handlungen oder Leidenschaften (§. 332); so muß auch nur eine einzelne und zufällige Substanz eigentlich handeln und etwas leiden können: da hergegen dieses bey einer vollkommen absolut unveränderlichen Substanz, welche von sich selbst ist, keinesweges statt finden kann (§. 415 n. 13).

§. 418. Wenn eine Substanz außer sich in eine andere wirket, so nennet man dieses **einfließen**. Die Handlung selbst heißet der **Einfluß**. Die Handlung aber eines Dinges, welche nicht einfließet, heißet eine **in dem Dinge selbst verbleibende Handlung**.

§. 419. Da nun ein Ding von sich selbst eigentlich weder handeln noch leiden kann (§. 381); so muß auch selbiges in eine andere Substanz keinen eigentlichen und wirklichen Einfluß haben können. Folglich so kommt der Einfluß nur allein denen abstammenden Dingen zu.

§. 420. Die Handlung einer leidenden Substanz in eine einfließende heißet eine **Zurückhandlung.** Und die Handlung und Zurückhandlung zweyer Substanzen zusammengenommen heißet der **Zusammenstoß.**

§. 421. Das Kennzeichen eines **Gegenwärtigen** ist dieses, daß ein Ding in das andere wirke oder auch von demselben etwas leide. In so fern also ein Ding in das andere wirket oder etwas von demselben leidet, in so fern müssen wir also auch von demselben sagen: daß es ihm gegenwärtig sey. Die nächste und unmittelbare Gegenwart heißet das **Anrühren.**

§. 422. Ein **Zusammengesetztes** nennet man dasjenige, welches aus Theilen, so mit einander verbunden sind, bestehet. Das Gegentheil davon heißet ein **Einfaches**, welches also keine Theile hat, woraus es bestehet. Hieraus erhellet: daß die Verbindung der Theile das Wesen eines Zusammengesetzten ausmache, und die besondere Art der Verbindung muß demnach das Wesen dieses oder jenes besonderen zusammengesetzten Dinges ausmachen.

§. 423. Alles Zusammengesetzte bestehet aus Theilen (§. 422); Folglich so ist auch alles Zusammengesetzte ein Ganzes (§. 382). Selbiges muß daher ebenfalls eine Größe haben (§. 346) und also auch größer oder kleiner seyn können (§. 396).

§. 424. Das Zusammengesetzte so wohl als das Einfache ist entweder so beschaffen: daß es vor sich allein gar nicht existiren und bestehen könne, oder es kann auch allein und vor sich bestehen und seyn. Jenes

nes wollen wir ein **bloß gedachtes Zusammengesetztes** und **Einfaches**, dieses aber ein **wirkliches** nennen.

§. 425. Ein Ding, welches an und vor sich existiren und bestehen kann, ist eine Substanz (§. 407); Folglich so muß auch das wirklich Zusammengesetzte so wohl als das einfache wirkliche Ding nothwendig eine wirkliche Substanz seyn (§. 424).

§. 426. Eine jede wirkliche Substanz muß auch ein Vermögen und eine Kraft besitzen (§. 413); Folglich so müssen auch alle wirkliche Einfache und Zusammengesetzte nothwendig ebenfalls ein Vermögen und eine Kraft haben und besitzen.

§. 427. Ein ausgedehntes Ganze so wohl als seine Theile sind nur ein bloß gedachtes und können nicht wirklich vor sich existiren (§. 389). Folglich so müssen auch ein ausgedehntes Ganze, als ein Zusammengesetztes, und seine einfachesten Theile keinesweges ein wirkliches Zusammengesetzte und wirkliche Einfache seyn können, sondern sie müssen nur vor sich in unsern Gedanken existiren (§. 423 und 424).

Anders

Die Ausdehnung und das Ausgedehnte an sich kann nicht anders als etwas in und durch einem anderen existirendes gedacht werden (§. 389); Folglich so ist die Ausdehnung nur eine Zufälligkeit nicht aber eine Substanz (§. 407) und sie ohne einer Substanz, worinn sie bestehet, nicht existiren. Diesemnach so muß auch das Ausgedehnte als ein solches nur ein bloß gedachtes und unmögliches seyn nicht aber ein wirk-

wirkliches vor sich bestehendes Ding seyn können (§. 389). Nehmen wir es nun als ein zusammengesetztes Ding an (§. 423); so muß auch alles ausgedehnte nur ein bloß gedachtes, keinesweges aber ein wirkliches Zusammengesetztes seyn (§. 424). Und eben so muß es sich auch mit denen ersten ausgedehnten Theilen als denen Einfachen des Ausgedehnten verhalten.

§. 428. So wie wir oben das Ganze eingetheilet haben (§. 385 und 394) so können und müssen wir auch allhier das Zusammengesetzte und Einfache in ein **Physikalisches** und **Mathematisches** eintheilen. Ein Physikalisches Zusammengesetzte ist, welches annoch Physikalische Theile, welche in Ansehung ihrer Kräfte unterschieden sind (§. 394), mit einander verbunden in sich enthält. Die erstere Theile hievon, welche aus keinen anderen Physikalischen Theilen bestehen, heißen **Physikalische Einfache**. Ein **Mathematisches Zusammengesetzte** ist nichts anders als ein Ausgedehntes, wobey wir nur einzig und allein auf die Größe sehen. Ein **Mathematisches Einfache** ist, welches gar keine Mathematische Theile mehr in sich enthält (§. 422). Diese mathematische Einfache sind also nothwendig auch die kleineste Dinge, welche wir uns gedenken können (§. 406).

§. 429. Ist das Mathematisch Zusammengesetzte in der That nichts anders als ein Ausgedehntes (§. 428); so müssen auch das Mathematisch Zusammengesetzte so wohl als das Einfache nicht anders als bloße Dinge im Gedanken, niemalen aber wirkliche

Sub=

Substanzen seyn (§. 427). Diejenige zusammengesetzte und einfache Dinge demnach, welche vor sich existiren können und also wirkliche sind (§. 424), können keine andere als Physikalisch Zusammengesetzte und Einfache, keinesweges aber blos Mathematische Dinge seyn (§. 428).

§. 430. Da die Theile eines Physikalisch Zusammengesetzten außer einander existiren müssen und mit einander verbunden sind (§. 422 und §. 428); so muß ein jedes Physikalisch Zusammengesetzte auch ein fortgehendes Ganze seyn (§. 389) und folglich, so muß es auch als ein Ausgedehntes gedacht werden können (ibid.). Es muß also das Ausgedehnte so wohl als das Mathematisch Zusammengesetzte (§. 428) nicht anders als nur in dem Physikalischen existiren und durch dasselbe wirklich seyn können (§. 429).

§. 431. Da die Mathematische Einfache nur bloß gedachte und unmögliche nicht aber wirkliche Dinge seyn und also auch nicht existiren können, die Physikalische Einfache aber wirkliche Einfache sind (§. 429). Ueberdem auch diese Physikalische Einfache gar nicht nothwendig Mathematische Einfache seyn müssen (§. 428); so folget: daß die wirkliche Physikalisch Einfache annoch Mathematisch ein Zusammengesetztes seyn und also als etwas Ausgedehntes annoch Theile außer Theile haben können, welche wir ihnen also auch nicht ohne Grund absprechen dürfen.

Es lässet sich auch keinesweges gedenken, wie etwas, wenn wir auch das Kleinste annehmen, ohne alle Ausdehnung existiren und wirklich seyn könne. Sie müssen ja eine Kraft besitzen, sie müssen doch wo seyn

und

und also einen gewissen Raum einnehmen wie auch als abstammende Dinge Grenzen und Schranken ihrer Existenz haben, und sie müssen auch von anderen Dingen beweget werden. Will man alles dieses aber leugnen; so können es warlich keine wirkliche Dinge seyn sondern sie sind in Absicht auf die Wirklichkeit ein Nichts und ein bloßer Gedanke.

§. 432. Es lässet sich gedenken: daß die Theile eines Zusammengesetzten auch nicht zusammen, wie auch: daß sie auf eine andere Art zusammen seyn (§. 422 und 423): Folglich so kann ein wirklich Zusammengesetztes Ding keinesweges ein vollkommen absolut unveränderliches (§. 377) noch ein vollkommen absolut nothwendiges (§. 372) noch auch ein Ding von sich selbst seyn. Daher muß nothwendig außer dem Dinge der zureichende Grund seyn, warum es vielmehr ist als nicht ist, und warum es vielmehr so und nicht anders zusammengesetzet ist (§. 328).

§. 433. Da also die Theile eines wirklich Zusammengesetzten nicht absolut nothwendig beysammen sind (§. 432); so müssen auch die Theile desselben allerdings von einander getrennet werden können (§. 308). Wenn man aber die Theile eines Dinges von einander trennet, so nennet man solches **Theilen**. Wir müssen demnach zugeben: daß ein wirkliches Zusammengesetzte in der That getheilet werden könne und folglich **Theilbar** sey.

§. 434. Die Theilung muß aber entweder eine **Physikalische** oder auch eine **Mathematische** seyn (§. 428 col. §. 433). Jene bestehet in einer Trennung der Physikalischen Theile und ist daher eine Theilung, welche man mit Recht eine nähnli-

che

che nennen kann. Diese aber trennet nur die Mathematische Theile von einander und ist in der That eine ähnliche Theilung; wodurch keine andere als nur nach der Größe unterschiedene jedoch dem Ganzen wie auch unter sich ähnliche Theile herauskommen.

§. 435. Hieraus nun ist leicht zu begreiffen: daß durch eine Mathematische Theilung die Physikalische Theile und Einfache eines wirklich Zusammengesetzten keinesweges entdecket werden können (§. 434). Woraus denn ferner erhellet: daß auch selbige bey der Erkenntniß der wahren Beschaffenheit eines Körpers nur einen gar geringen oder fast gar keinen Nutzen bringen könne.

§. 436. Weil die Mathematische Theilung, besonders wenn sie bis auf die Einfache gehen soll, um so viel mehr als eine bloß gedachte nicht aber eine wirkliche Theilung angesehen werden muß (§. 431 col §. 428); So können wir allerdings sagen: daß selbige in das Unendliche fortgehen könne, weil wir Nichts haben, wobey wir mit unsern Gedanken stille zu stehen gezwungen werden.

§. 437. Sind die Physikalische Einfache annoch ausgedehnet und Mathematisch Zusammensetzte Dinge (§. 431); so folget: daß auch bey denen Physikalischen Einfachen annoch allerdings eine Mathematische Theilung statt finden, und daß man selbige annoch in kleinere, so lange selbige noch eine Ausdehnung behalten (§. 431), theilen könne (§. 434).

§. 438. Ist ein Physikalisches Einfache annoch ein Ausgedehntes (§. 431); so muß auch selbiges ein Mathematisches Ganze (§. 389) ein Großes (§. 395)

wie

wie auch ein größeres und kleineres seyn und seyn können (§. 396).

§. 439. Ein Physikalisches Einfache ist eine wirkliche Substanz (§. 429) und folglich muß auch selbiges als ein einzelnes Ding in Ansehung seiner Ausdehnung völlig bestimmt und gänzlich eingeschränket seyn (§. 431 col. §. 358). Eine bestimmte und eingeschränkte Ausdehnung aber heißet die **Figur**; Folglich so muß auch ein jedes Physikalisches Einfache nothwendig eine gewisse Figur haben.

§. 440. Kann ein Physikalisches Einfache größer und kleiner seyn und annoch Mathematisch in kleinere getheilet werden (§. 437 und 438); so muß es allerdings nichts widersprechendes sondern vielmehr etwas mögliches seyn: daß ein größeres Physikalisches Einfache annoch in viele kleinere von eben der Art, welche dem größeren Ganzen völlig ähnlich seyn, und mit demselben einerley Wesen haben, getheilet werden könne.

§. 441. Wenn ein Ding als ein Mögliches in ein Wirkliches verändert wird, so **entstehet** selbiges: Wenn aber ein Wirkliches in ein Mögliches verwandelt wird, so **höret** selbiges **auf**. Man saget: daß ein Ding **aus einem Nichts entstehe**, wenn kein Theil desselben vorhero da und wirklich gewesen ist. Und wenn es so aufhöret, daß kein Theil desselben als wirklich zurück bleibet, so wird es **zernichtet**.

§. 442. Weil aller Ursprung und Untergang eines Dinges eine wirkliche Veränderung in sich begreiffet (§. 441); so folget: daß ein vollkommen unveränderliches (§. 377) ein vollkommen absolut nothwendig

wendig existirendes (§. 372) wie auch ein Ding, das von sich selbst ist (§. 371) auf keine Art entstehen und aufhören könne.

§. 443. Ein wirkliches Einfache muß nothwendig ein Ausgedehntes seyn und eine Kraft besitzen (§. 426, 429 und 431) und eines von diesem kann ohne dem andern nicht wirklich seyn (§. 412 und 429); Folglich muß auch ein Physikalisches Einfache auf keine andere Art, als aus einem Nichts entstehen und auch auf keine andere Art aufhören, als daß es zernichtet werde (§. 441).

§. 444. Weil aber ein Physikalisches Zusammengesetzte aus verschiedenen Theilen auf eine besondere Art zusammengesetzet ist (§. 422 und 428); so folget: daß ein Physikalisches Zusammengesetzte aus denen vorhero existirenden Theilen und Einfachen entstehen und durch eine Physikalische Theilung wieder aufhören könne.

§. 445. Da das Mathematisch Einfache und Zusammengesetzte nur bloße Dinge in Gedanken sind (§. 429); so ist leicht zu schließen: daß ein Mathematisch Zusammengesetztes keinesweges aus denen Mathematisch Einfachen entstehen und auch nicht so aufhören könne, daß die Einfachen Dinge annoch wirklich übrig bleiben sollten. Man wird um so viel weniger sagen können: daß aus denen Mathematisch Einfachen ein Physikalisch Zusammengesetztes entstehen und wirklich werden könne (§. 428).

§. 446. **Ein augenblicklicher Ursprung** ist derjenige, worinn keine Folge statt findet: gleichwie derjenige, worinn eine Folge gedacht werden kann, ein

auf einander folgender Ursprung heißet. Es findet diese Eintheilung ebenmäßig bey dem Aufhören statt. Hieraus erhellet: daß die wirkliche Physikalische Einfache nur in einem Augenblick entstehen und aufhören können; da hergegen die wirklich Zusammengesetzten Dinge mit einer Folge oder in der Zeit ihren Anfang nehmen und aufhören können (§. 428).

§. 447. Die Größe einer Qvalität und Beschaffenheit nennet man einen **Grad**, welcher folglich ebenmäßig größer oder kleiner seyn kann (§. 396).

§. 448. Der Grad einer Realität, welcher noch größer seyn kann, oder auch, der Mangel einer Realität und wirklichen Beschaffenheit heißet ein **Schranke.**

§. 449. **Endlich** heißet man dasjenige, welches Schranken hat; Was aber keine Schranken hat, solches heißet **Unendlich.** Ein Unendliches muß also nothwendig den allergrößten Grad der Realität haben, wie hergegen ein Endliches dieselben nicht hat (§. 447 und 448).

§. 450. Ein Unendliches ist entweder nach allen seinen wirklichen Vollkommenheiten und Eigenschaften unendlich oder nur nach einigen derselben. Jenes heißet ein **absolut Unendliches**; dieses aber nennet man ein **hypothetisch** oder **bedingt Unendliches.**

§. 451. Ein absolut Unendliches hat ganz und gar keine Schranken (§. 450); Es muß selbiges also nothwendig alles und jedes wirklich haben, was es

nur

nur haben kann, und folglich ebenfalls ein wirkliches Unendliche seyn.

§. 452. Ein Ding von sich selbst ist ein vollkommen absolut nothwendig existirendes wie auch ein vollkommen absolut unveränderliches Ding (§. 372 und 381); Es muß also auch selbiges nothwendig ein absolut und wirklich unendliches Ding seyn (§. 450 und 451).

§. 453. Nehmen wir aber ein abstammendes und annoch zufälliges Ding an, so existiret selbiges keinesweges vollkommen absolut nothwendig (§. 373), es ist auch selbiges nicht vollkommen absolut unveränderlich (§. 378); Folglich so kann auch ein abstammendes und zufälliges Ding keinesweges ein absolut und wirklich unendliches Ding seyn.

§. 454. Ein wirklich unendliches Ding muß nothwendig alles haben, was es nur haben kann (§. 451); Folglich so kann selbiges: gar nichts zufälliges und folglich auch nichts endliches an sich haben (§. 453). Es kann also auch kein wirkliches Ding nach einigen Realitäten unendlich und nach einigen endlich seyn.

§. 455. Ein Ding von sich selbst ist ein absolut und wirklich unendliches Ding (§. 452). Es ist aber auch selbiges nothwendig eine Substanz und ein gänzlich einfaches Ding (§. 407 und 432). Ein absolut und wirklich unendliches Ding muß also auch nothwendig eine Substanz und ein einfaches Ding seyn.

§. 456. Zwey oder mehrere absolut einerley Dinge können gar nicht wirklich seyn, sondern sie sind in der That ein Nichts (§. 349). Es können folglich auch keine zwey oder mehrere absolut unendliche Din-

ge gedacht werden noch wirklich seyn (§. 450 und 451 col. §. 339).

§. 457. Es ist nichts widersprechendes: daß wir uns gewisse Eigenschaften ohne alle Schranken gedenken (§. 280); Wir müssen uns dahero auch verschiedene und mancherley unendliche Dinge im Gedanken vorstellen und gedenken können (§. 449). Warum sollte man sich also auch nicht ein unendlich ausgedehnte gedenken können? Und indem der Begriff einer Folge sowol als des Zugleichseyns dem Begriff des unendlichen ebenfalls gar nicht widerspricht (§. 280); so folget: daß wir uns auch ohne allen Widerspruch gar füglich eine unendliche Zeit und einen unendlichen Raum im Verstande gedenken können (§. 391).

§. 458. Eine unendliche Zeit wollen wir die **Ewigkeit** nennen. Da nun ein wirklich unendliches Ding nach allem, was an ihm ist, unendlich seyn muß (§. 454); so muß das wirklich unendliche auch nothwendig in einem unendlichen Raum, das ist, allenthalben existiren und ewig seyn. Indem aber eine unendliche Zeit in Ansehung ihrer Folge gar keine Schranken hat (§. 449); so muß man ein **ewiges Ding** auch mit Recht dasjenige nennen können, welches weder Anfang noch Ende haben kann.

§. 459. In sofern ein Ding in einem andern seinen Grund hat und darinn gegründet ist, in soweit **hänget** es von demselben **ab** und ist ein **abhängendes Ding**, dasjenige aber, welches nicht in einem andern gegründet ist, heißet ein **unabhängendes Ding**.

Und

Und dieses ist wiederum entweder ein **absolut** oder **bedingt unabhängendes** Ding.

§. 460. Hieraus nun folget: daß ein Ding von sich selbst auch nothwendig ein absolut unabhängendes Ding seyn müsse (§. 459 col §. 312).

§. 461. Ein gegründetes und abhangendes Ding ist entweder die Erkenntniß eines Dinges oder auch die Existenz und Wirklichkeit desselben. Der Grund von jenem heißet ein **Grund der Erkenntniß** und die Erkenntniß selbst heißet auch der **Schluß**. Der Grund der Existenz aber heißet eine **Ursach** und das gegründete oder die Existenz heißet das **Verursachte** oder die **Wirkung**.

§. 462. Es ist demnach klar: daß auch die Ursach und dessen Wirkung beständig mit einander verknüpfet seyn müssen, so, daß das eine ohne dem andern gar nicht gedacht werden noch seyn kann (§. 288).

§. 463. Wenn viele Ursachen zu einer Wirkung erfordert werden und nöthig sind, so heißen selbige **Mitursachen**. Sie werden wiederum eingetheilet in **unter einander stehende**, wenn die eine immer eine Ursach von der andern ist, und **neben einander stehende Ursachen**, wenn selbiges nicht statt findet.

§. 464. Unter denen unter einander stehenden Ursachen heißet diejenige die **Erste**, welche von allen übrigen eine Ursache ist (§. 463); die übrigen aber heißen die **anderen**. Hieraus erhellet auch zugleich: wie eine **nächste** und **entfernete Ursache** zu erklären sey (col. §. 296).

§. 465. Man theilet hienächst die Ursachen ferner ein in **innerliche** und **äußerliche**. Jene machen

das Gewirkte oder die Wirkung selber aus, diese aber nicht. Unserer Meynung nach aber können jene besser als wahre Theile und Stücke der Wirkung selbst angesehen werden.

§. 466. Diejenige äußerliche Ursach, welche durch ihre Kraft eine Wirkung hervorbringet, heißet eine **Physikalische** und **wirkende Ursache**; diejenige aber, welche eine solche wirkende Ursache nur zum Wirken beweget und bestimmet, heißet eine **Moralische** und **Endursache** oder die **Absicht.**

Man gebrauchet sonsten die Wörter physikalische und moralische Ursache auch in einem andern Verstande, so, daß jene durch sich selbst, diese aber durch einer andern etwas thut und wirket, welche Begriffe man ebenmäßig zu merken hat.

§. 467. Diejenige wirkende Ursache, welche unter gewissen Umständen nicht anders als so handeln kann, nennet man eine **nothwendige** und **natürliche**; da hergegen eine **freye** Ursache diejenige ist, welche unter gewissen Umständen so und auch anders handeln kann.

§. 468. Diejenige Ursache, welche die Wirkung durch seine eigene Kraft bestimmet, heißet eine **Hauptursach**; wenn sie aber durch jene beweget werden muß, so heißet sie das **Instrument.**

§. 469. Eine Wirkung hat ihren zureichenden Grund in der Ursache (§. 466): Folglich kann Nichts eine Ursache von sich selbst seyn.

§. 470. Wenn alle Theile einer Wirkung durch die Kraft und Handlung einer Ursache zusammen genommen werden, so nennet man dieses die **völlige Wirkung.**

kung. Nimmt man aber nur einige Theile davon, so ist es eine **nicht völlige Wirkung**. Hieraus folget: daß eine jede völlige Wirkung denen wirkenden Kräften der Ursache nothwendig gleich seyn müsse. Es folget ferner, daß eine Wirkung niemalen besser als seine wirkende Ursache seyn könne.

§. 471. Sind die Ursachen und Wirkungen nothwendig mit einander verbunden (§. 467); so muß auch diese Ursache nur diese und jene Ursache nur jene Wirkung hervorbringen können und umgekehrt. Folglich so muß auch einerley Ursache immer einerley Wirkung haben und umgekehrt. Wie also die Ursache ist, so ist folglich auch die Wirkung und umgekehrt.

§. 472. Aus einer Wirkung können wir folglich nicht allein die Größe sondern auch die wahre Beschaffenheit einer Ursache erkennen (§. 470 u. 471). Die Wirkung ist also ein Grund der Erkenntniß in Ansehung der Ursache und sie kann von dieser vollkommen zeugen (§. 461).

§. 473. Ist der Grund eines anderen Grundes auch ein Grund von dem gegründeten desselben (§. 295); so muß auch eine Ursache einer anderen, wen wir von denen nothwendigen Ursachen reden, ebenfalls eine Ursache von der Wirkung der anderen seyn (§. 461).

§. 474. Dasjenige, was eine mit Vernunft begabte Ursache zu erhalten suchet, solches heißet man die **Absicht** derselben, wovon das **Mittel** den zureichenden Grund in sich enthält. Dasjenige aber, welches verursachet, daß die Absicht durch ein gebrauchtes Mittel nicht erhalten werde, nennet man die **Hinderniß**.

§. 475. Aus diesen Begriffen nun folget 1) daß man nicht ehe die Wirklichkeit einer Absicht annehmen könne, als man vorhero von einem vernünftig handelnden Dinge überzeuget ist (§ 474). 2) Daß man auch nothwendig die Mittel verlangen und gebrauchen müsse, wenn man eine Absicht zu erlangen gedenket (§. 474.)

§. 476. Eine Absicht, welche allein zureichend ist, uns zu bewegen, daß wir eine Handlung unternehmen, heißet die **Hauptabsicht**; die übrigen aber, welche wir nur sogleich mit der Hauptabsicht zu erlangen suchen, weil die Gelegenheit da ist, heißen **Nebenabsichten.**

§. 477. Die Absichten können auch eben so wie die Ursachen unter einander stehen; da denn diejenige, welche unmittelbar gesuchet wird, die **nächste**: wenn sie aber durch andre verlanget wird, eine **entfernte Absicht** heißet. Diejenige entfernete aber, worunter alle andre stehen, heißet die **letzte Absicht.**

§. 478. Eine jede Absicht muß durch Mittel erhalten werden (474 u. 475). Folglich so ist die Absicht in der Theorie immer das erste und hergegen in der Ausübung das Letzte.

§. 479. Wenn die Vorstellung eines Dinges den Begriff eines andern in uns erwecket, so heißet jenes das **Zeichen**, dasjenige aber, wovon der Begriff in uns erwecket wird, das **Bezeichnete**, die Verknüpfung dieses mit jenem heißet die **Bedeutung.**

§. 480. Hat diese Verknüpfung in der Natur der Dinge einen Grund, so ist das Zeichen ein **natürliches**, wenn sie aber von dem Willkühr der Men-

schen herkommt, so ist es ein **willkührliches Zeichen.** Das Bezeichnete ist ferner entweder ein gegenwärtiges oder vergangenes oder zukünftiges, daher denn auch das Zeichen in ein **Anzeigungs** oder **Erinnerungs** oder **Verkündigungs-Zeichen** eingetheilet wird.

§. 481. Die Wissenschaft derer Zeichen selbige recht zu gebrauchen heißet die **Zeichnungskunst** oder *Ars Characteristica.*

§. 482. Das Zeichen der Gedanken heißet ein **Wort,** deren Innbegriff eine **Sprache** ausmachet. Die Wissenschaft derer Regeln zu einer Sprache nennet man die Grammatik oder die **Sprachkunst.**

§. 483. Die Aehnlichkeit der Dinge in der Art ihrer Daseyns ist eine **Ordnung,** und die Unähnlichkeit heißet eine **Unordnung.** Beyde Eigenschaften können sowol bey zugleich existirenden als auch auf einander folgenden Dingen statt finden.

§. 484. Alles ähnliche ist auch in gewisser Maaße unähnlich (§. 354.). Und folglich so muß auch bey Dingen, wenn sie gleich in dieser Absicht ordentlich sind, in einer andern Absicht eine Unordnung statt finden können (§. 483).

§. 485. Dasjenige, woraus man erkennen kann, ob die vielen Dinge einander ähnlich sind und eine Ordnung haben, heißet die **Regel einer Ordnung,** welche folglich bey einer jeden Ordnung statt finden muß (§. 483 und princ R. G.)

§. 485. Siehet man in der Beurtheilung einer Ordnung nur auf eine Regel (§. 485); so ist solche eine **einfache Ordnung.** Eine zusammengesetzte

Ordnung aber findet so dann statt, wenn man auf mehrere Regeln zu sehen hat; bey welcher also auch ein weit mehreres als bey einer einfachen Ordnung zu betrachten vorkommt.

§. 487. Alles dasjenige, was mit einem Dinge übereinstimmet und bestehen kann, heißet eine **Vollkommenheit**. Was aber dem Wesen eines Dinges widerstreitet, solches ist eine **Unvollkommenheit**. Ein Ding mit Vollkommenheiten ist also ein **vollkommenes Ding**; da hergegen ein Ding mit Unvollkommenheiten ein **unvollkommenes Ding** ist.

§. 488. Je mehrere oder wenigere Vollkommenheiten demnach bey einem Dinge gefunden werden, desto vollkommener oder unvollkommener ist nothwendig selbiges (§. 487).

§. 489. Die mehrere Vollkommenheiten an einem Dinge müssen nicht allein mit dem Dinge selbst, sondern auch unter sich übereinstimmen, wo sie anders wahre Vollkommenheiten seyn sollen und eine wahre zusammengesetzte Vollkommenheit des Dinges selbst statt finden soll (§. 487). Und je größer diese Uebereinstimmung der vielen Vollkommenheiten mit einander und mit dem Dinge selbst ist, desto größer muß auch die zusammengesetzte Vollkommenheit des Dinges selbst seyn (§. 488).

§. 490. Dasjenige, womit eine Vollkommenheit eines Dinges übereinstimmen muß, wollen wir die Regel oder das Gesetz der Vollkommenheit heißen; und eine solche Regel muß folglich bey einer jeden Vollkommenheit eines Dinges statt finden (§. 487).

§. 491.

§. 491. Die Erfahrung lehret: daß unter denen vielen Vollkommenheiten in einem Zusammengesetzten vollkommenen Dinge zum öftern eine der anderen widerstreite und daß solche viele Vollkommenheiten an demselben keinesweges zugleich statt finden können. Damit nun die Vollkommenheit des Ganzen nicht gänzlich verlohren gehe; so muß nothwendig bey einem solchen Streit entweder die eine oder die andre ganz oder auch von beyden etwas verabsäumet werden (per P. C.). Und diese besondere Verabsäumung einer Vollkommenheit in Absicht auf das Ganze heißet man eine **Ausnahme**.

§. 492. Ist nun gleich die Ausnahme an und für sich eine Unvollkommenheit, so kann doch das Ganze ohne derselben keinesweges erhalten werden (§. 491). Indem aber dieselbe zur Vollkommenheit des Ganzen unumgänglich nothwendig ist; so ist selbige allerdings bedingt als eine wahre Vollkommenheit des Ganzen mit anzusehen, jedoch so, daß die Menge und Vielheit derer Ausnahmen ebenfalls den Grad der Vollkommenheit des Ganzen in der That mit bestimmet (§. 488 u. 489).

§. 493. Je mehr also ein Ding aus Theilen zusammengesetzet ist, wenn man dessen Vollkommenheit bestimmen soll, desto mehrere Ausnahmen können dabey statt finden (§. 491) und desto schwerer ist es einzusehen und zu bestimmen, wie selbige zu der Vollkommenheit des Ganzen etwas beytragen (§. 492 col. §. 486). Es kann also in solchen Fällen nicht verlanget werden: daß man alle leicht gemachte Zweifel, ob etwas in dieser oder jener Verbindung eine

Vollkommenheit sey, jederzeit deutlich beantworte. Es ist allerdings genug: wenn man nur einen möglichen Zusammenhang anzeigen kann.

§. 494. Mann erkennet hieraus auch zugleich: daß man entweder aus der Natur der Sache selbst oder auch aus der Erfahrung, das ist, entweder a priori oder a posteriori beurtheilen könne: ob etwas eine Vollkommenheit eines Dinges sey oder nicht.

Das 2 Capitel
Von der Weltlehre.

§. 495.

Die Cosmologie handelt von der Welt überhaupt (§. 270). Die Welt aber ist ein Innbegriff aller wirklicher abstammender Dinge.

§. 496. Alle wirkliche Dinge sind mit einander verknüpfet (§. 357). Folglich müssen auch alle Dinge in der Welt mit einander verknüpfet seyn (§. 495) und zwar dem Raume als auch der Zeit nach (conf §. 391).

§. 497. Aus dem Begriffe von der Welt folget sogleich von selbsten: daß nicht mehr als eine einzige wirkliche Welt seyn könne (§. 495 col. §. 357).

§. 498. Sind aber alle Theile der Welt abstammende Dinge (§. 495); so muß auch die Welt selbst nothwendig ein abstammendes Ding seyn. Sie muß ferner ein absolut zufälliges (§. 365 und 373) und veränderliches (§. 378), keinesweges aber ein vollkommen absolut nothwendig existirendes noch auch ein Ding von sich selbst seyn (§. 372).

§. 499. Es muß diesemnach auch die Welt ihren völlig zureichenden Grund in einem vollkommen absolut nothwendig existirenden und von sich selbst seyenden Dinge haben (§. 314 u. 373 col. §. 498).

§. 500. Ist nun die Welt ein abstammendes Ding (§. 498) dessen nicht Existenz ebenfalls gedacht werden kann (§. 313); so folget: daß auch ein jeder Ursprung und Untergang der Welt sich gedenken lasse.

§. 501. Läßet sich aber ein jeder Untergang der Welt gedenken (§. 500); so ist klar: daß die Folge der Begebenheiten in der Welt oder die Dauer derselben keinesweges mit zum Wesen der Welt überhaupt gehöre (§. 307) sondern nur ein Modus und eine zufällige Eigenschaft derselben sey (§. 304).

§. 502. Es folget ferner: daß die Welt nicht zu aller Zeit dasjenige wirklich habe, was sie haben könne (§. 501) und daß sie folglich nur ein endliches Ding sey (§. 449 u. 453).

§. 503. Die der Zeit und dem Raum nach verknüpfte Dinge machen eine wirkliche Welt aus (§. 496). Wenn wir also andere der Zeit und dem Raum nach verknüpfte Dinge annehmen; so muß auch nothwendig eine andere Welt angenommen und gedacht werden.

§. 504. Eine nothwendige Ursache wirket so, daß sie nicht anders wirken kann; da hergegen eine freye Ursache unter eben den Umständen auch anders handeln kann (§. 467) Hieraus nun ist klar: daß alles das, was durch nothwendige und Physikalische Ursachen verknüpft ist, hypothetisch nothwendig, was aber durch freye und moralische Ursachen verknüpft ist, auch hypothetisch zufällig sey (§. 368).

§. 505.

§. 505. Diejenige Welt, worinn alles durch nothwendige Ursachen verknüpft und hypothetisch nothwendig ist (§. 504), soll eine **Physikalische Welt** heißen. Diejenige aber, worinn alles durch freye Ursachen verknüpft und hypothetisch zufällig ist (§. 504) heißet eine **moralische Welt.** Eine **Physikalisch-Moralische Welt** aber ist aus beyden zusammengesetzet.

§. 506. Setzen wir nun eine Dauer der Welt voraus; so ist klar: daß die Folgen in der Physikalischen Welt hypothetisch nicht anders seyn können, in der Moralischen aber allerdings. Und in der Physikalisch-Moralischen können sie zum Theil anders und zum Theil nicht anders seyn (§. 505).

§. 507. Hat die Welt, welche wirklich ist, den Grund ihres Seyns in einem Dinge, welches von sich selbst und vollkommen absolut nothwendig ist (§. 499); so folget: daß auch alle Folgen in der Physikalischen Welt diesem Dinge von sich selbst nothwendig zuerkannt und zugeschrieben werden müssen (§. 505 u. 506).

§. 508. Eine freye Ursache aber handelt so, daß sie auch solche Handlung unterlaßen kann (§. 467); folglich so muß zwar der Ursprung einer moralischen Welt dem Dinge von sich selbst (§. 499), die Folgen darinn aber müssen einzig und allein denen freyen Ursachen zugeschrieben werden, als in welchen selbige ihren völlig zureichenden Grund finden (§. 467 u. 286 col. §. 505 u. 506).

§. 509. In einer Physikalisch-Moralischen Welt sind diesemnach einige Folgen dem nothwendigen Dinge

ganz allein, einige aber denen freyen Ursachen gänzlich zuzuschreiben (§. 507 u. 508 col. §. 505).

§. 510. Durch die freye Ursachen sind also viele und mancherley Reihen derer auf einander folgenden Begebenheiten in einer und eben derselben wirklichen Welt, dem Anfange und Wesen nach (conf §. 101), möglich (§. 505 u. 506). Da aber nur eine derselben wirklich seyn kann (§. 283); so folget: daß die wirkliche Folge einer Physikalisch-Moralischen Welt allerdings von denen frey handelnden Ursachen, in so weit selbige in die Physikalischen wirken können, abhange (§. 508). Und folglich so machen nur die freyen Ursachen immer die wirklichen in einer solchen Welt, welche auch nur bedingt zufällig sind.

§. 511. Ein **Zufall** ist eine Begebenheit ohne einem zureichenden Grund. Da aber nichts sowol überhaupt als auch in der Welt seyn kann (§. 496 col. §. 292); so folget: daß auch kein Zufall oder blindes Ohngefehr in der Welt statt finden könne.

Will man den Begriff eines Zufalls etwas weiter ausdehnen und auch dieses einen Zufall heißen: da man den zureichenden Grund nicht weiß; so muß man diesen Zufall zwar allerdings in der Welt zugeben, jenen aber, welcher wirklich keinen Grund hat und welchen man einen bloßen und reinen Zufall nennet, allerdings leugnen.

§. 512. Eine **ordentliche Begebenheit** ist die, welche nach gewissen beständigen Regeln einer gewissen Ordnung geschiehet; die entgegengesetzte aber ist eine **außerordentliche**. Diese nun ist wiederum entweder eine **absolut außerordentliche Begebenheit**,

welche

welche nach gar keiner Regel einer Ordnung geschiehet, oder eine **hypothetisch** und **bedingt außerordentliche** Begebenheit, welche nur nicht nach denen beständigen Regeln dieser oder jenen Ordnung geschiehet. Man erkennet hieraus von selbsten: daß zwar ein bedingt außerordentliches sich in einer Welt gedenken lasse, ein absolut außerordentliches aber ganz und gar nicht (§. 496).

§. 513. Eine Begebenheit ohne einem nächsten zureichenden Grunde heißet ein **Sprung**. Ist gar kein nächster zureichender Grund vorhanden, so heißet solches ein **absoluter Sprung**: Wo aber nur der ordentliche nächste zureichende Grund fehlet, da ist nur ein **bedingter Sprung**.

§. 514. Ein absoluter Sprung kann folglich in keiner Welt statt finden (§. 295 und §. 496 und §. 511); da hergegen ein bedingter Sprung noch gar füglich darinn gedacht werden kann (§. 512).

§. 515. Das *Factum* ist nichts anders als die Nothwendigkeit derer auf einander folgenden Begebenheiten in der Welt. Man kann dasselbe überhaupt in ein **absolutes** und **hypothetisches** füglich eintheilen, welches letztere man auch mit Recht das **Leibnizische** und **Wolfische** nennen kann. Dieses nun ist eine hypothetische Nothwendigkeit aller Begebenheiten in der Welt, welches aber die Zufälligkeit derer Begebenheiten überhaupt, keinesweges aufhebet (§. 365 col. §. 290).

§. 516. Ist die Welt überhaupt etwas zufälliges (§. 498 und 501); so muß folglich in keiner Welt ein absolutes Factum statt finden können (§. 515).

§. 517.

§. 517. Die Begebenheiten in der Physikalischen Welt sind Hypothetisch nothwendig, in der Moralischen aber gar nicht und in der Physikalisch-Moralischen nur zum Theil (§. 506); Folglich so findet auch in der Physikalischen Welt das Fatum Wolfianum gänzlich, in der Moralischen ganz und gar nicht, und in der Physikalisch-Moralischen nur zum Theil statt (§. 515).

§. 518. Da alles mögliche ein Hypothetisches ist und ein Vermögen in einem anderen Dinge voraussetzet (§. 330 und 335); So ist es keinesweges genug, die Vielheit derer möglichen Welten zu behaupten: daß man andere zugleichseyende Dinge und eine andere Verknüpfung der Dinge gedenken könne; sondern man muß auch beweisen: daß das Ding von sich selbst, worinn die Welt den zureichenden Grund hat (§. 499) zureichende Kräfte besitze solche viele gedachte Welten wirklich zu machen.

§. 519. Weil aber die freyen Ursachen unter eben den Umständen viele wirkliche Folgen machen können (§. 510); so folget: daß sodann nur viele mögliche Reihen der Folge in der Welt angenommen werden können, wenn man frey handelnde Ursachen in der Moralischen und in der Physikalisch-Moralischen Welt voraussetzet (§. 518).

§. 520. **Ein Fortgang in das Unendliche** ist eine Reihe zufälliger Dinge, davon das eine eine Ursache des andern ist, welche aber keinen völlig zureichenden Grund haben. Wenn die Wirkungen in solcher Reihe wiederum Ursachen von sich selbst sind,

so

so ist es ein **Zirkelmäßiger Fortgang**, im Gegentheil aber ein **Gradlinichter**.

§. 521. Alle wirkliche zufällige Dinge müssen ihren wahren zureichenden Grund in einem Dinge von sich selbst haben (§. 314 und 373). Da nun der Fortgang in das Unendliche keinen völlig zureichenden Grund hat (§. 520); so kann auch selbiger keinesweges wirklich seyn (§. 292). Der Zirkelmäßige Fortgang ist überdem gar wiedersprechend und ein absolutes Nichts (§. 469).

§. 522. Die Welt als ein absolut zufälliges Ding kann gar keine unendliche Substanz seyn (§. 498), und sie kann auch keine wesentliche oder eigene Eigenschaft noch ein Modus derselben seyn (§. 454), indem sie in solcher unendlichen Substanz ihren völlig zureichenden Grund hat (§. 498 col. §. 314). Die wirkliche Welt muß folglich nothwendig außer der unendlichen Substanz und als ein **Unterschiedenes** von derselben angenommen werden und existiren (§. 338). Man kann und muß daher die unendliche Substanz und das Ding von sich selbst mit Recht eine **außer der Welt existirende** und **von der Welt unterschiedene Substanz** nennen.

§. 523. Die einzige wirkliche Welt (§. 497) ist entweder eine Substanz oder nur eine Zufälligkeit (§. 407). Ist das erstere, so muß sie doch nothwendig außer der unendlichen Substanz existiren und davon unterschieden seyn (§. 522). Ist aber das leztere; so muß nothwendig eine andere endliche Substanz da seyn, worinn sie existiret (§. 525 und 407). Folglich so müssen nothwendig mehrere wirkliche Sub-

stanzen als nur die eine unendliche existiren, wodurch der Grund des Spinozistischen Irrthums umgeworfen wird.

§. 524. Da die Welt aus verknüpften Theilen bestehet (§. 495 u. 496), so ist sie ein zusammengesetztes Ding (§. 422) und ein Ganzes (§. 423) wie auch ein Großes (§. 423) und kann also auch als ein größeres und kleineres gedacht werden. Es muß also auch das eigentliche Wesen der Welt in der besonderen Art ihrer Zusammensetzung bestehen.

§. 525. Ist die Welt ein Zusammengesetztes (§. 524); so muß auch selbige und zwar wirkliche Einfache und Theile haben, woraus dieselbe als ein wirkliches Ganze bestehet (§. 428). Diese Einfache müssen also keine andere als wirkliche Physikalische Einfache und in der That Metaphysikalische Substanzen seyn (§. 429).

§. 526. Sind also die Einfache der Welt Physikalische und wirkliche Metaphysikalische Substanzen (§. 525); so müssen sie auch nothwendig eine Kraft besitzen (§. 413) und annoch ausgedehnet seyn (§. 431). Sie sind Mathematische Ganze, haben eine Größe, sie können größer und kleiner seyn (§. 438) und sie haben eine Figur (§. 439).

§. 527. Die Einfache der Welt sind ausgedehnet und besitzen eine Kraft (§. 526). Dieses ist genug daraus zu begreiffen: daß eines nicht da seyn könne, wo das andere ist. Dieses aber heißet **undurchdringlich** seyn; Folglich so sind die Einfache der Welt **undurchdringlich**.

§. 528. Die Physikalische Einfache müssen als Substanzen nothwendig eine Kraft besitzen (§. 531). Wenn diese Kraft eine Kraft zu gedenken und etwas zu verlangen oder zu verabscheuen ist, so wollen wir selbige Einfache **Geister** heißen. Ist die Kraft aber bloß eine Kraft sich zu bewegen und von jener unterschieden, so sollen sie **Elemente** heißen.

§. 529. In einer Physikalisch-Moralischen Welt also müssen nothwendig so wohl Geister als auch Elemente als derselben Einfache angenommen werden (§. 528 col. §. 505).

§. 530. Die wirkliche Welt erfordert allerdings viele wirkliche und Physikalische Einfache (§. 525). Es müssen folglich alle diese Einfache der Welt zum Theil einerley, ähnlich und gleich, zum Theil aber unterschieden, unähnlich und ungleich seyn (§. 356).

§. 531. Da die Elemente wirkliche Substanzen sind und eine Ausdehnung und Kraft haben (§. 525 und 526); so können sie sich nicht allein berühren, sondern auch ohne in einander zu fallen in einander wirken (conf. §. 527). Sie haben also dadurch den Grund eines Zusammenhanges nicht aber einer Trennung in sich (§. 333); die Elemente sind also durch ihre Ausdehnung und Kraft zu wirken, wenn sie neben einander sind, unzertrennlich vereiniget, sie müssen folglich auch als Theile zusammenhangen und ein zusammenhangendes Ganze ausmachen.

§. 532. Die Elemente der Welt müssen als Physikalische Einfache nothwendig ihren Kräften nach, wie auch sonsten, unähnlich seyn (§. 530). Folglich so muß auch das Eine, welches aus denen Elementen

ten durch die Zusammensetzung entstehet (§. 531), nothwendig ein Physikalisches Zusammengesetzte seyn (§. 428). Wir wollen diese Physikalische Zusammengesetzte aus vielen Elementen **Körper** heißen; Es sind also die Elemente der Welt auch zugleich Elemente der Körper.

§. 533. Die Körper in der Welt sind also Physikalische Zusammengesetzte (§. 532); daher bestehet überhaupt ihr Wesen nothwendig in einer besonderen Art der Zusammensetzung, nemlich aus wesentlich unterschiedenen Theilen (§. 422 und 532). Sie müssen ferner eine Ausdehnung und Größe wie auch eine Figur haben und größer oder kleiner seyn können (§. 423 und 439); sie müssen auch Physikalisch so wohl als Mathematisch theilbar seyn (§. 433 und 434).

§. 534. Die **Bewegung** ist überhaupt eine Veränderung eines Orts oder ein Uebergang aus einem gewissen Orte in einen andern. Dasjenige, was der Bewegung wiederstehet, soll *Vis inertiae* oder die **faule Kraft** heißen. Das Ausgedehnte aber mit einer faulen Kraft ist die **Materie.**

§. 535. Da die Einfache der Welt insgesammt undurchdringlich sind (§. 527), so folget: daß auch alle Einfache eine faule Kraft und eine Materie haben müssen.

§. 536. Die Elemente der Welt sind auch Elemente der Körper (§. 532); Es müssen folglich auch die Körper eine faule Kraft und eine Materie haben (§. 534).

§. 537. Die Elemente der Welt haben aber auch eine Kraft zu handeln (§. 526); Und folglich so müssen auch die Körper selbst eine Kraft zu wirken haben (§. 532).

§. 538. **Materiel** nennet man das, was eine Materie hat und **Immateriel**, was keine Materie ist (conf. §. 534); Folglich so müssen auch alle Einfache der Welt und alle Körper Materiel, keines aber Immateriel seyn (§. 535 und 536).

§. 539. **Körperlich** heißet man dasjenige, was ein Körper ist, dasjenige aber, was kein Körper ist, heißet **Unkörperlich**; Es müssen also alle Einfache der Welt nothwendig unkörperlich seyn (§. 532).

§. 540. Die Körper können größer und kleiner seyn (§. 533). Die kleinen Körper, welche wir nicht bemerken können, sollen **Körperlein** heißen. Diese haben zu ihren Theilen entweder wiederum andere Körperlein oder auch wirkliche Einfache und Elemente. Diese sollen **erstere**, jene aber **andere Körperlein** heißen. Alles, was von denen Körpern bisher bewiesen worden ist, solches gilt auch von allen kleinen Körpern.

§. 541. Zum völligen Begriff eines Körpers gehören also folgende drey Stücke: 1) die verschiedene Elemente, woraus er besonders zusammengesetzet ist (§. 532) 2) eine Materie (§. 536) und 3) eine bewegende Kraft (§. 537).

§. 542. Das Geschick oder die Disposition gewisse und bestimmte Wirkungen hervorzubringen heißet die **Natur eines Dinges.** Zur Natur eines Körpers gehöret also die besondere Art der Zusammensetzung

aus

aus gewissen und wesentlich unterschiedenen Elementen, die Materie und die bewegende Kraft (§. 541).

Andere nennen die thätige Kraft des Körpers dessen Natur. Wird dieselbe unbestimmt nur angenommen; so ist selbige diesen Begriff des Worts Natur zu bestimmen keinesweges zureichend. Nimmt man aber diese thätige Kraft durch die Theile und durch die Materie bestimmt an; so ist solches eben der Begriff, welchen wir davon hegen und angeführet haben.

§. 543. Haben alle wirkliche Körper ihre besondere Natur (§. 542 col. §. 359), so müssen sie auch nach dieser ihrer Natur nothwendig zu gewissen Wirkungen bestimmet seyn: Und folglich so müssen auch gewisse allgemeine Regeln statt finden, wornach die Körper wirken müssen. Die Wirkungen der Körper aber können nicht anders als durch Bewegungen gedacht werden (§. 528 und 539). Die Regeln müssen also Regeln der Bewegung seyn, welche also mit Recht **Gesetze der Bewegung** heißen.

§. 544. Eine **Machine** im Metaphysikalischen Verstande erkläret man durch ein Zusammengesetztes, welches den Grund aller seiner Veränderungen in seiner Struktur hat.

§. 545. Da das Wesen eines Körpers in der Art seiner Zusammensetzung bestehet (§. 533), welche bey zusammengesetzten Dingen derselben **Struktur** heißet; In dem Wesen eines Dinges aber der Grund aller übrigen Eigenschaften von ihm anzutreffen ist (§. 306); So folget: daß auch der Grund aller körperlichen Veränderungen in dessen Struktur an-

zutreffen seyn müsse. Und folglich so müssen auch überhaupt alle Körper wirkliche Machinen seyn (§. 544).

§. 546. Da aber die Geister und alle Einfache der Welt keine wirklich und Physikalisch Zusammengesetzte Dinge sind (§. 428 und 532); So müssen auch die einfachen Dinge der Welt und die Geister keine Machinen seyn (§. 544 und 528).

§. 547. Da aber die Physikalische Einfache ausgedehnet sind (§. 526) und also auch einen gewissen Raum und Ort undurchdringlich einnehmen (§. 391 und 527); so können sie auch diesen Ort verändern und beweget werden (§. 534). Und indem selbige überdem auch eine Kraft zu wirken wie auch zu wiederstehen haben (§. 526 und 535); so ist es gar nichts wiedersprechendes: daß ein einfaches in das andere und in ein wirklich Zusammengesetztes und dieses wiederum in jenes wirke und einfließe (conf. §. 527).

§. 548. Die allgemeine Regel, wornach alle einfache Dinge so wohl als auch alle Körper der Welt in ihren Bewegungen sich richten, ist folgende: Ein jedes Einfache und ein jeder Körper muß jederzeit in den Zustand verbleiben, worinn es ist, wo nicht eine äußerliche Ursache ihn zwinget, seinen Zustand zu verändern (§. 540 folg. col. §. 292).

§. 549. Der Innbegriff aller besonderen Naturen in der Welt heißet die ganze Natur (§. 542). Da nun die ganze Welt und alle ihre Theile überhaupt etwas zufälliges sind (§. 498); so folget: daß auch die ganze Natur der Welt überhaupt etwas zufälliges seyn müsse.

§. 550. **Natürlich** nennen wir dasjenige, was in der Natur der Welt und ihrer zufälligen Theile gegründet ist. Man kann solches mit Recht in ein **absolut** und **hypothetisch Natürliches** eintheilen (§. 289). Jenes ist, welches nur unbestimmt aus der Natur eines zufälligen Dinges begriffen werden kann, und wird dem **Uebernatürlichen** entgegen gesetzet, welches aus der Natur und Beschaffenheit der Welt gar nicht zu begreiffen ist. Dieses aber ist, welches aus der Natur eines bestimmten Dinges begriffen werden kann und wird dem *Praeternaturali* oder **Wiedernatürlichen** entgegengesetzet, welches zwar annoch überhaupt aus der Natur eines zufälligen Dinges der Welt nicht aber besonders aus der Natur dieses Dinges zu begreiffen ist.

§. 551. Die Folge der natürlichen Begebenheiten in der Welt heißet der **Lauf der Natur**, welcher also ebenfalls entweder ein **unbedingter** oder **bedingter** ist (§. 550). Und eben so verhält es sich auch mit der **Ordnung der Natur** (conf. §. 483).

§. 552. Es ist also klar: daß alles, was bedingt natürlich ist auch unbedingt natürlich seyn müsse, nicht aber umgekehrt (§. 550 col. §. 290 no.). Was aber absolut nicht natürlich oder ein supernaturale ist, das muß auch bedingt nicht natürlich oder ein præternaturale seyn, nicht aber umgekehrt (§. 550 col. §. 290 n. 2). Ein bedingt nicht natürliches oder præternaturale in Ansehung der ganzen Natur aber muß auch in der That ein supernaturale oder ein absolut nicht natürliches seyn (§. 550). Und eben so

müssen auch die Regeln von dem Laufe der Natur beschaffen seyn.

§. 553. Ein Uebernatürliches kann gar nicht aus der Natur der ganzen Welt und dessen Theile begriffen werden (§. 550). Weil aber die Dinge in der Welt nicht nur dem Raume sondern auch der Zeit nach verknüpfet sind (§. 496); so folget: daß alles, was in der Welt geschiehet, jedennoch aber aus dem gegenwärtigen und vorhergegangenen Zustande der Welt nicht begriffen werden kann, nothwendig ein **Uebernatürliches** seyn müsse. Woraus sodann ferner folget: daß alles Uebernatürliche in der Welt durch einen bedingten Sprung geschehen müsse (§. 513).

§. 554. Ist die ganze Natur überhaupt wirklich nur etwas zufälliges (§. 549); so müssen auch allerdings übernatürliche Begebenheiten in der wirklichen Welt gedacht werden können (§. 360).

§. 555. Das Uebernatürliche kann nicht aus der Natur der Welt begriffen werden (§. 550 und 553), jedennoch aber so kann nichts ohn einem zureichenden Grunde gedacht werden und seyn (§. 292); Folglich so muß auch alles übernatürliche nothwendig seinen zureichenden Grund und zwar in dem von der Welt unterschiedenen Dinge, welches von sich selbst ist, oder in der unendlichen Substanz haben.

§. 556. Eine jede übernatürliche Begebenheit nennet man mit Recht ein **Wunderwerk.** Die Wunderwerke müssen sich also in einer Welt nothwendig gedenken lassen (§. 554); Sie müssen durch einen bedingten Sprung geschehen (§. 553) und auch ihren

zurei=

zureichenden Grund in dem Dinge von sich selbst, welches von der Welt unterschieden ist, haben (§. 555). Und wenn wir selbige erkennen wollen, so müssen wir wissen: daß die Begebenheit nach dem gegenwärtigen und vergangenem Zustande der Welt gar nicht habe geschehen können (§. 553).

§. 557. Da nichts ohne Grund geschehen kann und muß (§. 292); so darf auch in der Welt nichts durch ein Wunderwerk geschehen, welches annoch durch die natürliche Folge der Dinge erhalten werden kann.

§. 558. Muß ein jedes Wunderwerk durch einen bedingten Sprung in der Natur geschehen (§. 553); so müssen wir auch zugeben: daß die Ordnung der Natur dadurch in etwas allerdings unterbrochen werde (§. 551). Man wird auch leicht von selbst erkennen: daß, wenn ein Wunderwerk in der Welt geschiehet uud geschehen ist, ein ganz anderer so wohl gegenwärtiger als nachfolgender Zustand der Welt seyn müsse, als wenn dergleichen nicht geschehen wäre (§. 555).

§. 559. Ist gleich ein Wunderwerk in der Welt etwas übernatürliches (§. 555); so wird selbiges doch ein Theil der Welt, wenn es wirklich da ist. Alles also, was aus einem geschehenen Wunderwerke in der Welt entstehet und folget, das muß nothwendig etwas natürliches seyn.

§. 560. Ein Wunderwerk der Wiederherstellung nennet man dasjenige, wodurch der durch ein vorhergehendes Wunderwerk veränderte Zustand der Welt wieder hergebracht wird (§. 558).

§. 561. Ist die Welt ein Zusammengesetztes und ein Innbegriff vieler zufälliger Dinge (§. 493 und 498); so können wir uns die **allervollkommenste Welt** nicht anders vorstellen als so: daß sie diejenige sey, worinn die meisten mit einander mögliche Theile auf das allergenaueste unter einander verbunden sind (conf. §. 489).

§. 562. Die vollkommenste Welt erfordert also 1) daß sie die größeste seyn und so viele zugleich existirende wie auch auf einander folgende Dinge in sich halten müsse, als nur zugleich möglich sind. 2) Daß darinn die größte Uebereinstimmung mit einer gewissen letzten Regel der Vollkommenheit anzutreffen sey (§. 561).

§. 563. Ein **Egoist** ist derjenige, welcher sich allein für die wirkliche Welt hält. Der **Idealist** aber behauptet: daß es nur Geister in der Welt gebe; Und der **Korporalist** giebet in der Welt nur lauter Körper zu. Da nun niemand wird behaupten können: daß Geister und Körper etwas Unmögliches seyn sollen (§. 279); so müssen wir auch die Welt der Egoisten, Idealisten und Korporalisten keinesweges als die vollkommenste annehmen können.

§. 564. Ein **Materialist** behauptet nur: daß alle Theile der Welt ausgedehnet sind. Und dieses wiederspricht nicht allein nicht dem Begriff von der vollkommensten Welt sondern es stimmet auch damit wirklich überein (§. 562).

§. 565. Weil die Welt ein gar sehr Zusammengesetztes Ding ist (§. 495); so müssen auch bey der größten Vollkommenheit derselben nothwendig sehr viele

viele Ausnahmen statt finden können (§. 491) welche jedoch die größte Vollkommenheit desselben keineswe-ges aufheben, wenn nur die größte Uebereinstimmung mit dem letzten Grunde nicht gehoben wird. Viel-mehr muß man zugeben: daß die Unvollkommenhei-ten in denen Theilen zu der Vollkommenheit des Ganzen das Ihre annoch mit beytragen müssen.

§. 566. Indem auch ein endlicher Verstand nicht fähig ist von der Vollkommenheit eines sehr Zusam-mengesetzten a posteriori mit Gewißheit zu ertheilen und alles deutlich zu bestimmen (§. 493); so folget: daß auch kein endlicher Verstand mit Gewißheit etwas als eine wahre Unvollkommenheit in der Welt ange-ben könne.

Das 3 Capitel

Von der Geister- oder Seelenlehre.

§. 567.

Die **Psychologie** oder **Seelenlehre** ist eine Wissenschaft von der Seelen überhaupt. Sie wird wiederum in die **Empyrische** und **Vernünf-tige** eingetheilet, in sofern man die darinn vorgetra-gene Wahrheiten entweder unmittelbar aus der Er-fahrung bestimmet oder durch wirkliche Vernunftschlüße beweiset.

Man kann diese beyde Theile gar füglich, besonders weil der letztere ohne dem ersteren gar nicht deutlich be-griffen werden kann, mit einander verknüpfen. Bey der Abhandlung von der Seele als dem uns bekann-testen Geiste handelt man auch zugleich mit von denen Geistern überhaupt, in sofern uns durch die Ver-nunft etwas davon bekannt ist.

§. 568.

§. 568. Wir wissen durch uns selbst: daß wir uns bewußt sind und gedenken (§. 279) und daß wir folglich auch als ein gedenkendes Ding existiren, an welcher eigenen Existenz auch noch niemalen jemand gezweifelt hat.

§. 569. Ein **Organischer Körper** wird derjenige genennet, dessen Theile zu gewissen Wirkungen besonders bestimmet sind, da nun unter denen Organischen Körpern, welcher wir uns bewußt sind, besonders Einer angetroffen wird, nach welchem meine Gedanken bestimmet werden, und welcher sich wiederum besonders nach meinen Gedanken richtet; so können wir diesen Organischen Körper mit Recht **unsern Körper** heißen.

§. 570. Ein mit einer Kraft zu gedenken begabtes Ding, welches überhaupt ein Geist heißet (§. 528), welches mit einem Organischen Körper in einer besondern Verbindung stehet, heißet eine **Seele.** Wir müßen folglich mit Recht sagen können: daß wir eine Seele haben oder als eine Seele existiren (§. 569), es mag auch unser Körper wirklich existiren oder nicht.

§. 571. Unsere Gedanken selbst überführen uns: daß wir dadurch verändert werden (§. 374). Und da ein Nichts sich nicht gedenken läßet (§. 279); so überzeugen uns zugleich unsere Gedanken: daß in uns etwas sey, wodurch wir von denen Dingen gewiß sind, welche Veränderung sodann mit Recht eine **Vorstellung** heißet. Diese Vorstellung nun eines Dinges in einem gedenkenden Dinge oder in uns, dessen man sich wirklich bewußt ist, wollen wir einen **Begriff**

oder eine **Idee** heißen, welche also nichts anders als der Gedanke selbst ist.

§. 572. Dieser Begriff oder Gedanke in uns muß als eine wirkliche Veränderung unserer Seele (§. 571) nothwendig seinen nächsten Grund in der Seele selbst haben (§. 568 col. §. 292): Und folglich sind die Gedanken Handlungen unserer Seele oder unsers Geistes (§. 332) und sie müssen nothwendig eine Kraft zu gedenken voraus setzen (§. 333). Wir wollen diese Kraft zu gedenken überhaupt einen **Verstand** nennen, welchen wir also auch unserer Seele, wie auch einem jeden Geiste (§. 528) beylegen müssen.

§. 573. Weil eine jede wahre Handlung eines Dinges eine Leidenschaft voraussetzet (§. 332); so erhellet von selbsten: daß auch alle unsere Gedanken des Verstandes eine wirkliche Leidenschaft desselben voraussetzen müssen, wodurch derselbe zu gedenken wirklich bestimmet wird. (§. 572 col. §. 292).

§. 574. Diese Leidenschaft des Verstandes nun, wodurch derselbe zu wirklichen Gedanken bestimmet wird (§. 571 u. 573) wollen wir die **Empfindung** heißen, welche wir also von denen Dingen, wovon wir gedenken, selbst herleiten müssen.

§. 575. Diejenige Theile des menschlichen Körpers, wodurch unsere Empfindungen auf eine besondere Art bestimmet werden, heißen *Organa Sensoria*- oder **Gliedmaßen der Sinne.** Wir nehmen deren besonders fünfe an uns wahr, woraus denn die 5 äußerliche Sinne entstehen.

§. 576. Setzet nun ein jeder Gedanke eine Leidenschaft voraus (§. 573); So muß auch ohne vorhergegangener Empfindung kein Gedanke in uns oder in unserm Verstande entstehen können (§. 574.)

§. 577. Dasjenige, was in unsern Gliedmaßen der Sinne eine Veränderung hervorbringet, heißen wir **uns gegenwärtig**; da hergegen dasjenige in Ansehung unserer **abwesend** ist, was sich im Gegentheil verhält.

§. 578. Wir können uns nicht allein die gegenwärtigen, sondern auch die abwesenden Dinge, welche uns vor diesem gegenwärtig gewesen sind, mit einem Bewußtseyn vorstellen, wie die Erfahrung uns lehret. Die Kraft des Verstandes sich die gegenwärtigen Dinge vorzustellen heißet die bloße **Vorstellungskraft**. Die Kraft aber die Begriffe derer abwesenden Dinge wiederum zu erneuren oder zu wiederholen, kann die **Erinnerungskraft** heißen. Weil nun diese Kräfte sich beyde auf einerley Art in der Seele selbst eräugnen und die letzte überdem von allen dem Gedächtnisse beygeleget wird, so wollen wir die allgemeine Kraft sich bloß etwas vorzustellen mit einem Worte das **Gedächtniß** heißen.

§. 579. Eine Empfindung muß nothwendig immer entweder stärker odrr schwächer seyn als die andere (§. 356); Je stärker und besser also unsere Empfindung ist, desto besser muß auch nothwendig unsere Vorstellung seyn, wie auch im Gegentheil (§. 574).

§. 580. Die Erfahrung lehret uns: daß unsere Seele nicht viele Gedanken zugleich haben könne. Es können aber jedoch gar füglich viele Empfindungen zugleich

zugleich in dem Verstande seyn (§. 575), wodurch derselbe zu gedenken bestimmet werden soll (§. 574). Hieraus folget: daß der Verstand nur durch die stärkste Empfindung wirklich zu den Gedanken, welcher sich darauf beziehet, bestimmet werden müsse (§. 579). welche Vorstellung aber noch besser seyn würde, wenn nicht ihre Empfindung durch die entgegen gesetzten wäre verringert worden (§. 579).

§. 581. Wird unser Verstand durch die Empfindung wirklich bestimmet zu gedenken (§. 574); so muß es auch, wenn wir gegenwärtige Dinge durch unsere Gliedmaßen der Sinne empfinden, nicht mehr in unserer Gewalt seyn: ob wir gedenken wollen oder nicht? ob wir so oder anders gedenken wollen? (§. 294). Wir können aber unsere Gliedmaßen der Sinne von denen Dingen abwenden und der einen Empfindung eine andere und stärkere entgegen setzen (per exp.); Und insoweit müssen also auch die Gedanken selbst in unserer Gewalt seyn.

§. 582. Je mehrere Umstände eines Dinges davon zu unserer Empfindung kommen, desto besser und stärker ist auch dieselbe (§. 574); Folglich so muß auch der Gedanke, welcher eine solche Empfindung zum Grunde hat, ebensals mehrere Umstände vorstellen und besser seyn als ein anderer (§. 579).

§. 583. Die **Aufmerksamkeit** ist ein Vermögen der Seele, wodurch dieselbe ihre Kräfte auf eine Sache besonders zu richten im Stande ist. Es muß demnach dieselbe angewendete Aufmerksamkeit nothwendig ein Großes zur Güte der Empfindung und des darauf folgenden Begriffs beytragen (§. 582).

§. 584. Die Erinnerung bringet die Begriffe von neuen hervor, welche wir schon vorher gehabt haben oder sie stellet uns abwesende Dinge vor, welche wir jetzo nicht empfinden (§. 578). Es muß daher auch ein zureichender Grund da seyn, warum der Verstand sich dieses und keines anderen Begriffs wieder erinnert (§. 292). Es kann selbiger kein anderer seyn als die Aehnlichkeit, welche der Begriff mit dem vorhergehenden hat, wie uns auch die Erfahrung lehret.

§. 585. Das Gesetz der Erinnerung ist folgendes: Ein Begriff bringet aus dem Grunde der Aehnlichkeit immer den andern hervor wo nicht etwas im Wege stehet. Oder: Wenn wir uns einem Theil von dem was wir uns einmal zusammen vorgestellet haben, wieder vorstellen, so führet uns die Erinnerungskraft auch zugleich das übrige zu Gemüthe.

§. 586. Die Aehnlichkeit zweyer Dinge muß nothwendig leichter erkannt werden, wenn man sich selbige unter vielen Umständen zuerst vorgestellet hat (§. 342); Woraus denn folget: daß wir uns auch um desto leichter unserer vorhin gehabten Begriffe erinnern können, je accurater und besser die Begriffe zuerst gewesen sind (§. 582 u. 584).

§. 587. Nicht allein die Empfindung (§. 574) sondern auch ein Begriff selbst ist wegen der Aehnlichkeit mit einem andern vermögend, unsern Verstand zu bestimmen an etwas zu gedenken (§. 586). Da nun aber selbiger nicht viele Gedanken zugleich haben kann (§. 580), ob gleich beyde Arten der Bestimmung gar füglich zugleich seyn können (per exper.); so

muß

muß nur der Gedanke in der That erfolgen, wozu die gröſßte Bestimmung vorhanden ist (§. 292), ob gleich die Güte desselben durch die entgegengesetzte Bestimmung allerdings in etwas verringert werden muß.

§. 588. Hieraus nun folget auch zugleich: daß die Erinnerung nothwendig besser von statten gehen müsse, wenn wir nichts von aussen empfinden und wenn alles stille ist, als wenn auch viele solche äußerliche Empfindungen da sind (§. 587).

§. 589. In soweit demnach ein ähnlicher Begriff einen andern in uns erwecket (§. 585), in so weit ist die Erinnerung ebenfalls nicht in unserer Gewalt. In so fern wir aber die Empfindungen und Gedanken in unserer Gewalt haben §. 581) und solche auch der Wiedererinnerung gewisser Begriffe entgegen setzen können (§. 588); in so weit muß auch die Erinnerung allerdings in unserer Gewalt seyn.

§. 590. Je besser und genauer ferner durch die Aufmerksamkeit unsere Begriffe sind, desto leichter und besser muß auch deren Erinnerung von statten gehen (§. 586 col. §. 583). Die Erinnerungskraft erlanget also allerdings einen höhern Grad, wenn wir 1.) uns die Sachen zuerst mit aller Aufmerksamkeit genau vorstellen 2) dieselbe oft wiederholen und 3) zu dieser Absicht das nöthige anmerken.

§. 591 Man nennet das Unvermögen sich einer Sache wieder zu erinnern die **Vergessenheit**; welche folglich bey einer entgegengesetzten Aufführung von der, welche (§. 590) verlanget worden ist, nothwendig statt finden muß.

§. 592. Die Begriffe, welche wir durch das Gesicht erlange, haben allezeit ein wirkliches Bild der Sache mit sich verknüpfet, welches wir bey denen übrigen Begriffen gar nicht antreffen (per exp.) Jene heißen wir **eingebildete**, diese aber **verständliche Begriffe.** Die Kraft aber des Gedächtnißes die eingebildeten Begriffe zu machen, wollen wir die **Einbildungskraft** und die **Einbildung** nennen.

§. 593. Diese Einbildung nun (§. 592) gehet eben so wie das Gedächtniß selbst (§. 578) entweder auf gegenwärtige oder auf abwesende Dinge. Jene mag überhaupt die **Einbildung** heißen; diese letztere aber wollen wir die **Phantasie** nennen.

§. 594. In soweit also die Begriffe und die Erinnerung derselben in unserer Gewalt sind oder nicht (§. 581 u. 599), in so weit muß auch die Einbildung und Phantasie in unserer Gewalt seyn oder nicht (§. 592 u. 593). Und dieses letztere findet um so viel mehr statt als die Begriffe der Einbildung genauer sind als die verständlichen Begriffe (§. 582 col. §. 592).

§. 595. Das Gesetz der Phantasie muß sich folglich ebenfalls auf die Aehnlichkeit der Begriffe gründen (§. 593 col. §. 584) und ist folgendes: Ein eingebildeter Begriff erwecket einen andern ähnlichen und dieser wiederum einen anden, so lange, bis der Fortgang durch eine äußerliche stärkere Empfindung unterbrochen wird.

§. 596. Aus dem Begriffe von der Phantasie folget auch: daß dieselbe in der Stille nothwendig besser als bey einer äußerlichen Empfindung fortgehen müsse (§. 588 col. §. 593).

§. 597. Unsere Begriffe sind hienächst, in Ansehung der Art und Weise der Vorstellung selbst entweder **klare**, wenn wir dadurch gewiß sind, daß eine Sache diese und keine andere sey, oder **dunkele** welche nicht zureichen die Sache mit einer Gewißheit zu erkennen. Je genauer und besser wir also eine Sache empfunden haben, desto klärer müssen auch nothwendig davon unsere Begriffe seyn (§. 582).

§. 598. Die klaren Begriffe sind **deutlich**, wenn wir uns die Kennzeichen und Merkmale eines Dinges besonders vorstellen und auch selbige angeben können. Wenn dieses aber nicht geschehen kann, so sind sie **undeutlich** und **verwirrt**.

§. 599. Die Deutlichkeit der Begriffe hat allerdings gewisse Grade (§. 598); und ein größerer Grad der Deutlichkeit machet die **Tiefsinnigkeit des Verstandes** aus.

§. 600. Das **Licht des Verstandes** ist derjenige Zustand, da wir die Dinge von einander zu unterscheiden vermögend sind. Können wir aber die Dinge nicht von einander unterscheiden; so heißet solches **Finsterniß**.

§. 601. Der Zustand der klaren Begriffe ist also der erste Grad des Lichts im Verstande (§. 600 col. §. 597); je größer aber der Grad der Deutlichkeit wird, desto größer wird auch das Licht unsers Verstandes (§. 600 col. §. 598 u. 599). Der Zustand aber dunkeler Begriffe ist lauter Finsterniß (597 u. 600.

§. 602. Das **Wachen** ist derjenige Zustand, worinn wir uns derer Veränderungen in denen Gliedmaßen der Sinne wirklich bewußt sind. Der **Schlaf**

hergegen ist, da wir uns der gegenwärtigen Dinge gar nicht bewußt sind. Wenn man also vollkommen schläfet; so gedenket man gar nicht (§. 568 u. 571).

§. 603. Der **Traum** ist der Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen, oder ein Zustand der Gedanken im Schlaf. Weil man nun im Schlafe sich der gegenwärtigen Dinge nicht bewußt ist (§. 602); so muß der Traum nichts anders seyn als eine Reihe derer Begriffe, welche durch die Erinnerung und Phantasie in uns wieder hervorgebracht worden sind (§. 578 u. 593).

§. 604. Werden im Traum die Gedanken durch die Erinnerung in uns von neuen wieder hervorgebracht (§. 603); so kann und muß selbiger nicht anders als nach den Gesetzen der Erinnerung und der Phantasie erkläret werden (§. 585 u. 595). So müssen ferner auch die Begriffe im Traum nothwendig klärer seyn als wenn wir wachen (§. 588 u. 596). Indem aber keine Ideen ohne vorhergegangener Empfindung statt finden können (§. 576 u. 588); so muß auch ein jeder Traum nothwendig von einer Empfindung, welche uns nicht aufwecket, den Anfang nehmen.

§. 605. Hienächst so lehret uns auch die Erfahrung: daß unser Verstand seine Aufmerksamkeit auf einem Theil einer Idee nach dem andern richten könne, wodurch wir nothwendig von einem jeden Theil einen klaren Begriff erlangen müssen (§. 583 u. 597). Und diese Handlung heißet man das **Ueberdenken** und **Reflektiren.** Hieraus erhellet sogleich: daß alles das, was unsere Aufmerksamkeit störet, auch unser Nachdenken stören müsse.

§. 606.

§. 606. Ist aber das Ueberdenken geschehen, so können wir auch leicht den einen Theil mit Weglassung derer übrigen Umstände und Theile uns vorstellen, welche das **Absondern** ausmachet. Die ganze Handlung selbst heißet die **Absonderung**, und der Begriff des besonders gedachten Theils heißet der **abgesonderte Begriff.**

§. 607. Durch das Ueberdenken und Absondern gelanget also der Verstand von dem klaren zu deutlichen Begriffen (§. 598 col. §. 605 und 606). Und was das Ueberdenken störet, das störet auch das Absondern (§. 605 u. 606).

§. 608. Die Scharfsinnigkeit bestehet in einer Fertigkeit auch die kleinesten und schwersesten Merkmaale von einander zu unterscheiden, wozu wir eben durch das Ueberdenken und durch das Abstrahiren gelangen (§. 605 u. 606).

§. 609. Die Handlung des Verstandes, da wir einen Begriff von dem andern gedenken, heißet das **Urtheil**, welche aus der **Kraft zu urtheilen** entspringet, so sich auf die Absonderung der Begriffe gründet.

§. 610. Wenn wir zwey Begriffe nur bloß so von einander gedenken, daß sie keinen Widerspruch in sich enthalten, so wollen wir diese Kraft zu urtheilen das *Ingenium* oder den **Witz** heißen. Sehen wir aber nicht allein darauf, daß sie nur können sondern auch daß sie müssen von einander gedacht werden, so wollen wir diese Kraft das eigentliche **Urtheil** oder *Judicium* nennen. Beyde aber können sich ohne vorher-

gegangenem Ueberdenken und Absondern keinesweges äußern (§. 609).

§. 611. Wenn wir uns der Sachen selbst ohne einem Zeichen in unserm Verstande bewußt sind, so ist solches eine **erstaunende Erkenntniß.** Gedenken wir uns aber selbige durch gewisse Zeichen oder Worte, so ist solches eine **Symbolische Erkenntniß.**

§. 612. Die Worte tragen allerdings ein vieles dazu bey, daß wir einen klaren Begriff von denen Theilen und also einen deutlichen Begriff des Ganzen haben können (§. 596 u. 598 col. §. 121). Folglich so befördert die Symbolische Erkenntniß die Deutlichkeit unserer Begriffe (§. 611). Weil aber die Worte sich nach den Gedanken richten sollen und müssen (§. 121); so folget: daß wir die anschauende Erkenntniß bey der Symbolischen keinesweges gänzlich bey Seite setzen müssen.

§. 613. **Wir schließen,** wenn wir aus einem Urtheil ein anderes begreiffen und die ganze Handlung des Verstandes heißet ein **Vernunftschluß.** Wir müssen also nach der Erfahrung zugeben: daß wir auch eine **Kraft zu schließen** besitzen.

§. 614. Die **Gründlichkeit** ist eine Fertigkeit des Verstandes viele Schlüße so mit einander zu verbinden, daß der eine immer aus dem vorhergehenden begriffen werde.

§. 615. Sowohl die deutlichen Begriffe als auch die Urtheile und Vernunftschlüße setzen nothwendig in unserm Verstande eine Kraft voraus, durch welche wir den Zusammenhang derer Dinge einzusehen vermögend

mögend sind (§. 598 609 u. 613). Man nennet diese Kraft die **Vernunft**, welche dem Verstande überhaupt allerdings einen größeren Grad der Vollkommenheit zuwege bringen muß (§. 572).

§. 616. Der erste und geringere Grad des Verstandes ist also derjenige, wenn derselbe nur klare Begriffe haben und sich dieselben wieder vorstellen kann. Hiezu wird also nur bloß das Gedächtniß ohne der Vernunft erfordert (§. 578). Der andere und größere Grad ist, wenn derselbe ihm deutliche Begriffe Urtheile und Vernunftschlüße machen und wieder vorstellen kann, wozu also außer dem Gedächtniß auch die Vernunft nöthig ist (§. 615); daher man auch diesen Grad gar füglich mit dem Namen der **Vernunft** belegen kann. Diese Grade nun erkennen zwar wiederum ihre besondere Grade, welche wir aber nicht vermögend sind anzugeben (§. 356). Endlich so ist der allergrößte Grad der **vollkommenste Verstand**, welcher ihm alles auf das allerdeutlichste zugleich vorstellet, und dieser ist in der That auch die größte und vollkommenste Vernunft.

§. 617. Haben wir etwas als ein Gutes erkannt, so werden wir ferner in uns dazu eine Neigung und hergegen eine Abneigung davon, wenn wir es als ein Böses erkannt haben, merken. Jene mag ein **Verlangen**, diese aber das **Verabscheuen** heißen. Es muß also auch nohwendig in unserer Seele eine Kraft etwas zu verlangen und zu verabscheuen anzutreffen seyn (§. 325 n. 2) welche wir überhaupt den Willen heißen wollen.

§. 618. Es muß allerdings ein Grund vorhanden seyn, warum der Wille als ein Vermögen an sich betrachtet (§. 617) in der That, und zwar dieses oder jenes verlange und verabscheue (§. 292). Wir wissen aber aus der Erfahrung: daß wir das Gute verlangen und das Böse verabscheuen (§. 617). Weil aber eine und eben dieselbe Ursache nicht verschiedene Wirkungen haben kann (§. 471); so folget: daß der einzige und beständige Grund des Verlangens nur ein erkanntes Gute wie im Gegentheil des Verabscheuens nur ein erkanntes Böse sey und seyn könne.

§. 619. Hieraus nun entstehet das allgemeine Gesetz, wornach der Wille jederzeit handelt: Was der Wille verlanget, das verlanget derselbe als etwas Gutes, und was derselbe verabscheuet, das verabscheuet selbiger als etwas Böses (§. 618).

§. 620. Den Grund des Verlangens und des Verabscheuens nennet man den **Bewegungsgrund.** Es sind folglich solche Bewegungsgründe des Willens keine andere als ein von dem Verstande vorgestelltes Gute oder Böse (§. 618 u. 619).

§. 621. Setzet man also die Bewegungsgründe zum Wollen und nicht Wollen, so muß man auch das wirkliche Wollen und nicht Wollen oder das wirkliche Verlangen und Verabscheuen selbst sogleich setzen (§. 294 col. §. 620) daß wirkliche Wollen und nicht Wollen ist demnach allerdings ein hypothetisch nothwendiges (§. 365).

§. 622. Hienächst so erfahren wir auch gewisse angenehme und unangenehme Empfindungen in uns, welche ebenfalls ein Vermögen in unserer Seele solche

Empfin-

Empfindungen zu haben vorausſetzen müſſen (§. 225 n. 2 col. §. 292). Und dieſes Vermögen wollen wir den **Moraliſchen Sinn** nennen.

§. 623. Wenn wir ein verlangtes Gute erlangen, ſo haben wir eine angenehme, und wenn wir ein verabſcheuetes Böſe erhalten, eine unangenehme Empfindung (per exper.). Es muß folglich der einzige wahre Grund der angenehmen Empfindung in dem gegenwärtigen Guten, der unangenehmen Empfindung aber in einem gegenwärtigen Böſen in der That zu ſuchen und zu finden ſeyn (§. 471 col. §. 292).

§. 624. Wir wollen dieſemnach das **Gute** überhaupt dasjenige nennen, welches uns eine angenehme Empfindung erwecket und erwecken kann; was aber eine unangehme Empfindung in uns hervorbringet, ſolches ſoll im Gegentheil ein **Böſes** heißen. Dasjenige muß alſo nothwendig ein **wahres Gute** ſeyn, welches keine größere unangenehme Empfindung nach ſich ziehet. Findet aber im Gegentheil dieſes bey einem Guten ſtatt, ſo iſt ſolches nur ein **Scheingut**. Und eben ſo verhält es ſich auf eine entgegengeſetzte Weiſe mit dem Böſen.

Weil alles das, was unſern Zuſtand vollkommener machet, uns angenehm iſt und hergegen unangenehm, was unſere Vollkommenheiten hindert; ſo ſiehet man leicht, daß man ebenfalls ſagen könne: ein Gutes iſt das, was unſern Zuſtand vollkommener machet, und ein Böſes das, was uns unvollkommener machet.

§. 625. Wir können nur das Gute verlangen und hergegen das Böſe nur verabſcheuen (§. 619). Wenn wir aber ein Gutes erlangen oder auch nur uns ſolches

zu erlangen vorstellen, so entstehet eine angenehme und aus dem Bösen hergegen eine unangenehme Empfindung (§. 623). Hieraus nun folget: daß wir nichts als angenehm empfinden können, wo nicht ein Verlangen dazu und dessen Erfüllung vorhergegangen ist; und das hergegen eine unangenehme Empfindung entstehen müsse, wenn unser Verlangen nicht erfüllet wird. So können wir auch nichts als unangenehm empfinden, wo wir nicht ein Verabscheuetes erhalten und also das Verabscheuen vorhergegangen; erhalten wir aber das Verabscheuete nicht, so kann es uns nicht anders als angenehm seyn.

§. 626. Eine angenehme Empfindung in der Seelen, welche aus der Erfüllung des Verlangens entstehet, nennen wir eine **Lust**; da wir hergegen die unangenehme Empfindung, welche aus der Nicht-Erfüllung unsers Verlangens entstehet, eine **Unlust** heißen. Diese Lust nun sowohl als auch die Unlust muß ebenfalls entweder eine wahre oder auch nur eine Scheinlust und Unlust seyn (§. 624).

§. 627. Das Gute sowol als das Böse kann größer und kleiner seyn (§. 624), Folglich so muß auch unser Verlangen sowol als Verabscheuen (§. 618) wie auch die Lust und Unlust aus dem Guten und Bösen größer und kleiner oder stärker und schwächer seyn können (§. 623 u. 626).

§. 628. Entstehet die Lust und Unlust aus der Erhaltung des Guten und Bösen (§. 625); so muß folgen: daß so lange die Sache selbst, wie auch die Vorstellung von denen Dingen dauret, ebenfalls die Lust

und

und Unluſt ſelbſt in unſerer Seele dauren und wirklich ſeyn müſſe (§. 294).

§. 629. Soll demnach unſere Luſt eine wahre und beſtändige ſeyn, ſo hat man vor allen Dingen dahin zu ſehen: daß man eine deutliche und ganz gewiſſe Erkenntniß von dem, was gut oder böſe iſt, haben möge (§. 628.)

§. 630. Diejenige Art der Unluſt, welche aus einer gar zu ſtarken Dehnung derer empfindlichen Theile eines Thieriſchen Körpers entſtehet. Wollen wir den **Schmertz** heißen, welchen man ebenfalls in einen wahren und in einen Scheinſchmertz eintheilen kann (§. 625).

§. 631. Es iſt aber die Vorſtellung des Guten und Böſen, welches wir verlangen und verabſcheuen, entweder nur bloß klar oder deutlich (§597 u. 598). Und aus dieſem Grunde kann auch unſer Verlangen und Verabſcheuen in ein **ſinnliches** und **vernünftiges** eingetheilet werden.

§. 632. Ein ſtärkeres Verlangen und Verabſcheuen, welches mit einer außerordentlichen Bewegung des Geblüts und des Nervenſafts verknüpfet iſt, heißet ein **Affekt** oder **Leidenſchaft** (§. 627).

§. 633. Ein größerer Grad der Luſt heißet **Freude** und ein größerer Grad der Unluſt heißet **Traurigkeit** (§. 627); wovon man, wie man will, die **Fröligkeit** und **Betrübniß** unterſcheiden kann.

§. 634. Können wir gleich die Freude oder Traurigkeit von keinem Affekte trennen, daher ſie denn auch in **angenehme** und **unangenehme Affekten** einge-

eingetheilet werden (§. 625); so ist doch keines von beyden selbst ein Affekt (§. 632 u. 633).

§. 635. Ist unser Verlangen und Verabscheuen überhaupt entweder ein sinnliches oder vernünftiges (§. 631) so ist klar: daß die Affekten auf eine gleiche Art in **sinnliche und vernünftige müssen eingetheilet werden** können (§. 632).

§. 636. Wer bloß nach einer sinnlichen Vorstellung des Guten nnd Bösen handelt und auf solche Art seinen sinnlichen Affekten folget (§. 631 u. 635) der ist ein **Sclave seiner Begierden.** Wer aber solchen sinnlichen Trieben Einhalt thut und, so viel es möglich ist, nur nach deutlichen Vorstellungen sein Verlangen und Verabscheuen einrichtet, der ist ein **Herr über sich selbst.**

§. 637. Da der Wille sich nach denen Vorstellungen des Verstandes richtet (§. 617); so müssen auch die Grade des Willens eben so als die Grade des Verstandes unterschieden seyn (§. 616) der allervollkommenste Wille setzet also auch den vollkommensten Verstand voraus und kann die Dinge nicht anders als nach ihren wahren innerlichen Wehrt erlangen und verabscheuen, so, daß zwischen dem Verlangen oder Verabscheuen und der Sache selbst die größte Uebereinstimmung anzutreffen ist.

§. 638. Die Erfahrung lehret uns ferner: 1) daß die Seele sich nur dasjenige vorstelle welches in dem Körper eine gewisse Wirkung hervorbringet 2) daß, wenn der Körper schwach und matt ist, sodann auch die Gedanken nicht gut von statten gehen, und 3) daß, wenn das Gehirn verletzet oder das Geblüt in eine

starke Bewegung gesetzet ist, sodann auch die Handlungen der Seele gestöhret werden. Hieraus nun folget: daß sich viele Veränderungen in der Seele zutragen, welche allerdings aus dem Zustande des Körpers begriffen werden müssen. So überzeuget uns auch die Erfahrung umgekehrt: 1) daß in dem Körper gewisse Bewegungen erfolgen, wenn die Seele etwas gedenket und verlanget, und 2) wenn die Leidenschaften stark beweget werden, auch sodann eine starke Bewegung der flüßigen Theile sich zeige. Woraus ebenfalls folget: daß auch in dem Körper sich unterschiedene Veränderungen eräugen; welche nur in dem Zustande der Seelen ihren zureichenden Grund haben und aus denen Veränderungen derselben begriffen werden müssen.

§. 639. Die **Harmonie des Leibes mit der Seele** oder die **Gemeinschaft zwischen Seele und Leib** bestehet darinn: daß der Grund gewisser Veränderungen der Seele in dem Körper und hergegen gewisser Veränderungen des Körpers wiederum in der Seele zu suchen sey, welche wir also überhaupt keinesweges in Zweifel ziehen können (§. 638). Wenn wir aber die Erfahrungen genauer ansehen, so lehren uns selbige zugleich: daß diese Harmonie in Ansehung der Seelen sich nur auf die sinnlichen Begriffe und in Ansehung des Körpers nur auf die willkührliche Handlungen, welche in unserer Gewalt stehen, eigentlich erstrecke (§. 638).

§. 640. Das Vermögen der Seele die Handlungen ihres Körpers so zu bestimmen, daß selbige ihrem Verlangen gemäß geschehen, heißet die Herr-

schaft

schaft der Seelen über den Leib, welche wir also gleichfalls nicht leugnen können.

§. 641. Ein Körper bestehet aus wesentlich und ihren Kräften selbst nach unterschiedenen Theilen, welche nothwendig ganz unterschiedene Bewegungen haben müssen, wenn sie durch etwas in Bewegung gesetzet werden (§. 532). Wenn wir also annehmen: daß ein Körper durch seine Kräfte zu bewegen gedenken und sich bewußt seyn solle, so ist klar: daß in denselben von einer Sache zugleich viele und verschiedene Gedanken seyn müssen und daß derselbe sich einer Sache zugleich auf verschiedene Art bewußt seyn müsse. Wenn wir aber an etwas gedenken, so haben wir von einem Dinge auch nur einen Gedanken und ein einziges bewußt seyn (§. 568 u. 571). Folglich so kann unsere Seele kein Körper oder Physikalisches Zusammengesetztes seyn.

§. 642. Ist aber unsere Seele wirklich und handelt selbige wirklich (§. 568 und 570); so muß selbige nothwendig eine wirkliche Substanz seyn (§. 413). Und indem selbige kein Körper und Physikalisch Zusammengesetztes ist (§. 641); so muß selbige allerdings ein Physikalisches Einfache seyn und so existiren (§. 278).

§. 643. Die Elemente besitzen eine Kraft sich zu bewegen, nicht aber zu gedenken, als welche nur denen Geistern zukommt (§. 528). Da nun aber unsere Seele wirklich gedenket (§. 568); so ist klar: daß sie kein Element seyn könne.

§. 644. Eine einfache Substanz, welche eine Kraft zu gedenken besitzet, heißet ein **Geist** (§. 528). Wir müssen

müssen also auch unsere Seele mit Recht einen Geist nennen.

§. 645. Da alles wirklich existirende annoch ein Ausgedehntes und Mathematisch Zusammengesetztes ist (§. 431); so muß auch unsere Seele ein solches seyn (§. 642): Sie muß auch eine Größe und eine Figur haben, größer und kleiner seyn, wie auch Mathematisch getheilet werden können.

§. 646. Die Gedanken sind ganz unterschiedene Wirkungen von dem Verlangen und Verabscheuen in der Seele (per exper.); Daher denn auch folglich das Vermögen zu gedenken von dem Vermögen zu wollen gänzlich und wesentlich unterschieden seyn muß. Da nun die Seele eine einfache Substanz ist (§. 643); so können wir nicht glauben: daß die Kraft zu gedenken und die Kraft zu verlangen in der Seele als in einem einzigen Subjekt sollte angetroffen werden. Wir haben also Ursache: daß wir den Verstand und den Willen als zwey besondere einfache Substanzen in uns gedenken und annehmen.

Will man aber den Willen nicht anders als eine bloße Bestrebung des Verstandes sich zu bewegen ansehen; so wollen wir gar nicht widersprechen. Man wird eben nichts sonderliches daraus folgern können, man mag auch eine Meinung behaupten, welche man will.

§. 647. Weil aber der Wille nur dasjenige verlangen und verabscheuen kann, was der Verstand entweder als etwas Gutes oder Böses vorgestellet hat (§. 618); so sind Verstand und Wille in einer beständigen Verknüpfung: Und es kann der Verstand

stand keinesweges ohne dem Willen, noch auch der Wille ohne einem Verstand wirklich da seyn (§. 283 und 289).

§. 648. Die Vernunft oder die Kraft sich etwas deutlich vorzustellen ist dasjenige in unserer Seele, woraus alle übrige Wirkungen derselben begriffen werden können, so, daß einige in dieser Kraft selbst ihren nächsten Grund haben, einige aber nothwendig vorausgesetzet werden, der Wille aber nothwendig darauf folgen muß (§. 615 und 647). Wir können daher mit Recht sagen: daß das Wesen der menschlichen Seele überhaupt in der Vernunft zu setzen sey (§. 306).

§. 649. Es ist allerdings eine wirkliche Harmonie zwischen Leib und Seele (§. 639). Da es nun nichts wiedersprechendes ist: daß ein Physikalisches Einfache in ein Zusammengesetztes und dieses wiederum in jenes wirke und einen natürlichen Einfluß habe (§ 547), und auch kein Grund angegeben werden kann, warum man solches von dem Leibe und der Seelen leugnen will; So müssen wir auch allerdings einen Physikalischen und wirklichen Einfluß des Leibes in der Seelen und dieser wiederum in jenen behaupten.

§. 650. Diejenige Vereinigung des Leibes und der Seele, welche durch einen wirklichen und Physikalischen Einfluß erkläret wird, nennet man das *Systema Influxus Physici*, welches also nicht allein möglich sondern auch wirklich ist (§. 649).

§. 651. Da die Natur eines Dinges in der bestimmten Kraft zu wirken bestehet (§. 542); so können wir mit Recht sagen: daß die Kraft der Vernunft

nunft (§. 648): in so fern selbige durch den Körper eingeschränket ist (§. 649) die Natur der menschlichen Seele ausmache.

§. 652. Hieraus erhellet von selbsten: daß nur dasjenige in Ansehung der Seelen natürlich zu nennen sey, welches aus der Vernunft, in so fern selbige mit dem Organischen Körper vereiniget ist, begriffen werden kann. Was aber hergegen daraus nicht nicht begriffen werden kann, das ist in Ansehung der Seelen übernatürlich und ein Wunderwerk (§. 550 mit f.).

§. 653. Das *Systema Causarum Occasionalium* ist eine solche Erklärung der Vereinigung des Leibes und der Seele, nach welcher Gott nach geschehener Veränderung in denen Gliedmaßen der Sinne einen damit übereinstimmenden Gedanken in der Seele, und nach einen vorhergegangenen Gedanken in der Seele, eine damit übereinstimmende Bewegung in dem Körper hervorbringet. Hieraus erhellet sogleich von selbsten: daß dieses System aus lauter Wunderwerken zusammengesetzet und dahero allerdings verwerflich sey (§. 556 und 557).

§. 654. Das Systema Harmoniæ Præstabilitæ verlanget: daß Gott es nach einer von Ewigkeit geschehenen Vorhersehung so bestimmet habe, daß die Seele durch ihre eigene Kraft in einer beständigen Folge solche Begriffe und Gedanken hervorbringe, welche denen in den Gliedmaßen der Sinne geschehenen Veränderungen völlig gemäß sind: und daß ebenfalls der Körper nach denen Gesetzen der Bewe-

gung aus eigener Kraft in einer ordentlichen Folge hervorbringe, welche denen gefaßten Schlüssen der Seele vollkommen gemäß sind. Diese beyde Uhrwerksmäßig handelnde Substanzen richten sich also zwar nach der von Gott geschehenen Bestimmung nach einander, allein sie wirken nicht durch einen Physikalischen Einfluß in einander.

§. 655. Man hat diese Erklärung hauptsächlich deswegen ersonnen, weil man nicht hat begreiffen können: wie die Seele als ein gänzliches oder Mathematisches Einfache in den Körper und dieser wiederum in jene wirken könne. Da aber dieses vorausgesetzte ungegründet und die Seele kein solches Einfache ist (§. 649); so ist kein Grund vorhanden gewesen, dieses neue System zu ersinnen; weil das alte gar wohl bestehen kann. Hiernächst so könnte man auf eben die Art alle Wirkungen der Körper in einander erklären, welches man jedoch noch niemalen gethan hat. Es ist auch weit unbegreiflicher, wie alle Wirkungen der Seele und des Körpers in einander gegründet sind, als dieses: wie die Seele in den Körper wirke. Und endlich: hat Gott diese beyde Uhrwerke gleich bestimmet; so muß es wornach geschehen seyn, nemlich nach der Möglichkeit; daß diese beyde Dinge sich gerade so haben bestimmen können, welches aber ohne einen wirklichen Einfluß nicht gedacht werden kann. Ist aber dieser möglich gewesen; warum hat Gott diese Dinge nicht solchergestalt wirken lassen? Es ist ganz unnöthig gewesen, daß er sie zu der ganzen Folge auf einmal bestimmet habe.

§. 656.

§. 656. Die Seele ist ein Physikalisches Einfache (§. 643), welche also nicht durch eine Trennung der Theile sondern nur durch eine Zernichtung aufhören kann (§. 443). Ein solches Ding aber nennet man **ein unverwesliches Ding**: Unsere Seele ist also unverweslich.

§. 657. Es ist aber unsere Seele besonders zur Ehre Gottes erschaffen um durch ihre Kräfte selbst sich die göttlichen Vollkommenheiten vorzustellen, das ist, selbige Ehre Gottes unmittelbar zu befördern (per L. Th. Nat.). Da nun aber Gott diese seine Ehre in alle Ewigkeit als eine ihm wesentliche Absicht verlanget (per Theol. Nat.); so muß er auch die Seele mit allen ihren Kräften als das unmittelbare und nothwendige Mittel dazu in alle Ewigkeit erhalten und keinesweges zernichten (§. 475).

§. 658. Wenn ein lebendes Ding mit allen seinen wesentlichen Kräften in Ewigkeit oder beständig fortdauret, so ist selbiges in der That **unsterblich**. Da nun diese immerwährende Fortdaurung von unserer Seele erwiesen worden ist (§. 657); so muß auch selbige allerdings unsterblich seyn.

§. 659. Die Beförderung der Ehre Gottes durch andere kann keinesweges statt finden, wo selbige nicht so beschaffen sind, daß sie solche auch unter eben den Umständen, worinn sie sich befinden, unterlassen können (per def.). Da nun aber die Menschen besonders durch ihren Geist die Ehre Gottes unmittelbar befördern sollen (per L. Th. Nat.); so muß auch unsere Seele von Gott nothwendig so eingerichtet seyn,

daß sie solches unter eben den Umständen so wohl thun als auch lassen könne.

§. 660. Das Vermögen oder die Kraft eines Dinges unter eben den Umständen sich so und auch anders bestimmen zu können, heißet die **Freyheit**. Es muß daher auch unsere Seele nothwendig mit einer solchen Freyheit begabet seyn (§. 659) welche auch alle hypothetische Nothwendigkeit ausschließen muß (§. 365).

§. 661. Der Wille so wohl überhaupt als auch des Menschen handelt immer hypothetisch nothwendig (§. 621). Und folglich so kann die Freyheit keine Eigenschaft unsers Willens seyn noch darinn ihren Sitz haben.

§. 662. Ist nun die Freyheit des Menschen nicht in dem Willen zu suchen (§. 661); so muß selbige nothwendig in dem Verstande anzutreffen seyn (§. 647). Weil aber auch die sinnlichen Begriffe nicht in unserer Gewalt sind (§. 581), die Freyheit aber uns von Gott besonders zur Beförderung seiner Ehre mitgetheilet worden ist, welche eine deutliche Erkenntniß seiner großen Vollkommenheiten verlanget (§. 657); so muß folglich die Freyheit nur eigentlich eine Eigenschaft der Vernunft seyn, welche dahero auch bey andern Geistern, welche keine Vernunft besitzen, nicht statt finden kann. Indem aber ferner der Wille sich nach denen freyen Schlüssen der Vernunft richtet (§. 618); so können wir jedennoch zugeben: daß die Handlungen des Willens in so weit ebenfalls an der Freyheit des Verstandes Theil nehmen.

Das 4 Capitel.

Von Gott.

§. 663.

Die **natürliche Gottesgelahrtheit** ist eine Wissenschaft von Gott in so weit derselbe durch die bloße Vernunft erkannt werden kann; welche man dahero als eine der vortreflichsten und nützlichsten Disciplinen ansehen muß.

§. 664. Ist nichts ohne einem zureichenden Grund (§. 292) welcher aber nothwendig ein völliger seyn muß (§. 286 und 287); so muß auch alles wirkliche nothwendig einen solchen völligen zureichenden Grund haben, welcher nirgend anders als in einem Dinge, welches von sich selbst ist, angetroffen werden kann (§. 314). Sind demnach wirkliche Dinge vorhanden; so muß auch nothwendig ein Ding von sich selbst seyn, darinn selbige ihren zureichenden Grund finden können.

§. 665. Wir sind wirklich, welches auch kein Idealist und Egoist jemalen geleugnet hat (§. 568); Folglich so muß auch allerdings ein Ding von sich selbst da und wirklich vorhanden seyn.

§. 666. Das Ding, welches von sich selbst ist und den Grund seines Daseyns in ihm selbst hat, wollen wir **Gott** nennen. Da wir nun die Wirklichkeit eines Dinges von sich selbst zulänglich erwiesen haben (§. 665); so haben wir auch zugleich erwiesen: daß ein Gott wirklich vorhanden sey und existire.

§. 667. Ein Ding von sich selbst hat folgende wesentliche Eigenschaften an sich: 1) ist selbiges absolut unabhängend independent (§. 465) 2) absolut nothwendig existirend und zwar im vollkommensten Verstande (§. 372) 3) vollkommen absolut unveränderlich (§. 381) 4) ewig (§. 442) 5) absolut unendlich (§. 452) 6) ein wirklich einfaches (§. 432) 7) kann selbiges weder eigentlich handeln noch leiden (§. 381). Wo wir also alle diese Eigenschaften nicht in einem Dinge antreffen, so können wir auch selbiges nicht als ein Ding von sich selbst oder als Gott (§. 666) ansehen und annehmen.

§. 668. Wir selbst als wirkliche Dinge sind veränderlich, abhängend, und endlich (§. 568, 569 und 570). Und folglich können wir selbst keinesweges das Ding, welches von sich selbst ist, seyn. So ist gleichfalls die Welt ein abhangendes, zufälliges, veränderliches, zusammengesetztes und leidendes Ding, welche Eigenschaften wir auch, außer der Zusammensetzung, insgesammt bey dem ersten Stoffe der Welt zugeben müssen (§. 498 mit folg.) Diesemnach so kann auch die Welt auf keine Art ein Ding von sich selbst seyn. Es muß also Gott allerdings ein von uns und von der Welt ganz und gar unterschiedenes Ding seyn (§. 666).

§. 669. Muß nun aber alles wirkliche nothwendig seinen völlig zureichenden Grund in einem Dinge von sich selbst suchen und haben (§. 314); so ist klar: daß auch wir so wohl als die ganze Welt den völlig zureichenden Grund in Gott haben (§. 666) und selbigen

bigen auch als die wahre Ursache von uns und von der ganzen Welt ansehen müssen.

§. 670. Der völlige Begriff von Gott, dessen Wirklichkeit wir schon bewiesen haben (§. 666), ist also nun dieser: Er ist dasjenige Ding, welches von sich selbst ist und von der Welt wirklich unterschieden ist und auch von selbigen den zureichenden Grund in der That in sich hält (§. 668 und 669).

Dieses nun ist unserer Meinung noch der Hauptbeweis von der Wirklichkeit und dem Daseyn Gottes, in welchem der Grund von allen andern Metaphysikalischen Beweisen gesuchet werden muß, wo sie anders gründlich seyn sollen.

§. 671. Ein **Atheist** ist derjenige, welcher das Seyn Gottes und die Wirklichkeit desselben leugnet. Die **Atheisterey** bestehet demnach in der Verleugnung Gottes und ist ein Irrthum des Verstandes, welcher der natürlichen Gottesgelahrtheit offenbar zuwieder ist (§. 666). Man unterscheidet annoch die Atheisten in **Theoretische** und **Praktische.**

§. 672. Von der Atheisterey ist aber das **Heidenthum** unterschieden, als welches ein Irrthum des Verstandes in Ansehung der göttlichen Eigenschaften ist. Man kann hiezu mit Recht die **Spinozisterey** rechnen, als welche Gott und die Welt als eine einzige Substanz ansiehet. Man muß von beyden gestehen: daß sie der natürlichen Gottesgelahrtheit zuwieder sind (§. 663 und 668).

§. 673. Der erste Begriff, welchen wir von Gott haben, und woraus alle seine übrige Eigenschaften gefolgert werden können ist das Seyn von sich selbst

(§. 666): Wir können also in diesem Begriffe mit allem Recht das Wesen Gottes setzen (§. 306). Und aus diesem einzigen Begriffe von Gott wollen wir also auch alle übrige göttliche Eigenschaften, welche auch Vollkommenheiten Gottes genennet werden, herzuleiten suchen.

§. 674. Ist Gott ein Ding von sich selbst (§. 666); so folget zuerst: daß alles, was an und in Gott ist, nothwendig von sich selbst seyn und den zureichenden Grund in ihm selbst haben müsse (§. 282).

§. 675. Ist ein Ding von sich selbst absolut unabhängend oder independent (§. 460); so muß folglich auch Gott und alles was in und an ihm ist ebenfalls gänzlich independent seyn (§. 674).

§. 676. Ist ferner ein Ding von sich selbst ein vollkommen absolut nothwendig existirendes, wie auch unveränderliches Ding (§. 372 u. 381); so muß folglich auch Gott nach allem, was an und in ihm ist vollkommen absolut nothwendig und unveränderlich seyn (§. 674). Wie Gott möglich ist, so muß er immer nur möglich und auch wirklich seyn und niemalen anders seyn können.

§. 677. Ein Ding von sich selbst muß auch ein unendliches Ding seyn (§. 452); Folglich so muß auch Gott nach allem, was an ihm ist, ein absolut unendliches Ding seyn und alles haben, was es nur haben kann. Er muß nicht allein alle und jede zugleich mögliche Vollkommenheiten sondern auch selbige in dem allerhöchsten Grade besitzen: daher er denn auch mit Recht das **Allervollkommenste Ding** genennet werden und seyn muß. Es schließet auch der Begriff

griff des Unendlichen alle Schranken und alles Verneinende aus (§. 450); folglich so muß auch Gott nichts verneinendes, sondern lauter wirkliches und bejahendes an sich haben, obgleich unsere Begriffe nur etwas zu verneinen scheinen.

§. 678. Sind wir Menschen nur Dinge (§. 668), welche also keiner einzigen unendlichen Eigenschaft fähig sind (§. 454); so folget: daß auch wir keinen völligen Begriff, welcher etwas bejahet, von einem unendlichen Dinge und von Gott haben könne, sondern nur mit verneinenden Begriffen zufrieden seyn müssen, welche aber in der That eine wahre Bejahung in sich halten.

§. 679. Ist aber Gott nach allen seinen Eigenschaften unendlich (§. 677); so muß er auch nach seinem Daseyn und nach seiner Existenz selbst gar keine Schranken haben (§. 454) und dieses sowol in Ansehung des Raums als auch der Dauer und der Zeit.

§. 680. Wo anders Gott in Ansehung des Raums nach seiner Existenz wahrhaftig unendlich ist (§. 679); so muß derselbe nothwendig allenthalben seyn, wo nur etwas ist oder auch nur seyn kann.

§. 681. Ein Unendliches kann nicht gemessen werden (§. 405 col. §. 451); folglich so muß auch Gott in Ansehung der Weite seiner Existenz nicht gemessen werden können, sondern den Raum nach unermeßlich seyn.

Diese Unermeßlichkeit gehet auf alle göttliche Eigenschaften; in einem besondern Verstande aber siehet dieses Wort nur auf die Weite seiner Existenz, wobey wir aber jedoch in Ansehung der Art und Weise unsere Unwissenheit und Endlichkeit des Verstandes gestehen müssen.

§. 682. Die Unermeßlichkeit Gottes (§. 687) in Absicht auf alle andere außer ihm und mit ihm zugleich existirende Dinge heißet seine **Allgegenwart.** Gott muß folglich auch nothwendig allgegenwärtig seyn.

§. 683. Ist Gott auch in Ansehung der Dauer unendlich (§. 679); so muß derselbe auch keinen Anfang und kein Ende seiner Existenz haben. Man nennet diese Eigenschaft die **Ewigkeit Gottes,** welche aber an und bey Gott nothwendig eine ganz unveränderliche Ewigkeit seyn muß (§. 682). Wenn man aber die Ewigkeit als etwas äußerliches von Gott ansiehet; so können wir gar wohl sagen: daß selbige ein unendliche Zeit sey und mit einer Folge gedacht werden könne. (conf. §. 458).

§. 684. Gott ist ein unendliches Ding (§. 676). Es können aber keine zwey oder viele weder einerley noch unterschiedene unendliche Dinge seyn (§. 456). Folglich können auch keine zwey oder viele Götter seyn, sondern es muß nur ein einziger Gott existiren.

§. 685. Die **Vielgötterey** ist derjenige Irrthum, nach welchem man viele Götter behauptet und glaubet. Es ist folglich auch dieser heidnische Irrthum wieder die Vernunft und der natürlichen Gottesgelahrheit (§. 684).

§. 686. Ein Ding von sich selbst kann kein wirklich zusammengesetztes sondern es muß ein wirklich einfaches Ding seyn (§. 432); folglich so muß auch Gott kein wirklich zusammengesetztes seyn können sondern vielmehr ein vollkommen einfaches Wesen seyn (§. 666 u. 674).

§. 687. Der *Anthropomorphismus* ist derjenige Irrthum, nach welchem man sich Gott als einen Kör-

per

per und mit Körperlichen Gliedmaßen vorstellet und gedenket, welcher also ebenfalls der Vernunft und der Einfachheit Gottes zuwider ist (§. 686).

§. 688. Kann er ein Ding, welches von sich selbst ist, weder eigentlich leiden noch handeln (§. 381); so müssen auch von Gott im eigentlichen Verstande weder Leidenschaften noch Handlungen gedacht und gesaget werden können (§. 666).

§. 689. Die Kraft zu handeln an sich ist nichts anders als das Vermögen oder die Möglichkeit etwas zu thun (§. 333), wobey auch das entgegengesetzte noch statt findet. Da aber Gott absolut unveränderlich ist (§. 676; so muß derselbe auch keine bloße Kräfte haben.

§. 690. Ein Ding, welches gedenket und sich etwas vorstellet; hat einen Verstand (§. 572) und derjenige Verstand ist der vollkommenste, der sich alles auf einmal auf das deutlichste vorstellet (§. 616). Da nun Gott als ein unendliches Wesen alles, was keinen Widerspruch in sich faßet, wirklich besitzen muß (§. 677); so muß auch derselbe nothwendig den allerhöchst und vollkommensten Verstand besitzen und haben, und derselbe muß ebenfalls ein wirklich unendlicher Verstand seyn.

§. 691. Ist Gott ferner nach allen seinen Eigenschaften von sich selbst (§. 674) ununterwürfig (§. 675) nothwendig und unveränderlich (§. 676) wie auch ewig (§. 683); so muß auch der Verstand Gottes nothwendig auf eben die Art beschaffen seyn.

§. 692. Aus diesem Begriffe von dem göttlichen Verstande nun fließen von selbsten folgende Wahrheiten.

1. Der Verstand Gottes muß den einzigen Grund aller seiner Gedanken und Vorstellungen in ihm selbst haben und also die einzige Quelle und der einzige Ursprung aller seiner Gedanken und folglich auch alles dessen, was nur erkannt werden kann, in der That seyn.
2. Er muß der einzige Ursprung und die wahre Quelle aller Möglichkeiten und Wahrheiten ebenfalls seyn.
3. Es muß also der göttliche Verstand nothwendig vor allen Möglichkeiten und Wahrheiten an sich gedacht und angenommen werden.
4. Der Verstand Gottes muß gar kein auf einander folgendes sondern vielmehr lauter gegenwärtiges in seiner Erkenntniß haben.
5. Es muß auch derselbe nichts durch die Sinne, auch nicht durch Vernunftschlüße erkennen können.

§. 693. Erkennet aber der Verstand Gottes alles mit der größten Deutlichkeit auf einmal (§. 690 col. §. 616); so müssen wir demselben auch nothwendig eine wahre **Allwissenheit**, nach welcher ihm nichts unbekannt ist, zuschreiben und Gott mit Recht einen **Allwissenden** nennen, welcher sich alles vorstellet und alles erkennet, was nur erkannt werden kann.

§. 694. Ist also Gott ein allwissender Gott (§. 693); so erkennet er nicht allein alles wirkliche, es mag gegenwärtig oder vergangen oder noch zukünftig seyn, sondern auch alles mögliche, es mag auch dermaleins wirklich werden oder nicht; er erkennet nicht allein alle nothwendige erfolgende sondern auch von der Freyheit

heit herrührende Dinge und zwar alle ohne die geringste Folge auf einmal.

§. 695. Die Vorhersehung ist eine Erkenntniß solcher Dinge, welche inskünftige geschehen werden. Wir müssen also auch Gott eine Vorhersehung jedoch ohne alle Veränderung seiner Erkenntniß zueignen (§. 694).

§. 696. Gott erkennet alles mögliche und folglich auch dasjenige, welches nicht wirklich wird, wol aber hätte wirklich werden können, wenn nur eine gewisse Bedingnung wirklich da gewesen wäre (§. 694). Oder: Er erkennet auch dasjenige, was unter einer gewissen Bedingung möglich ist und auch wirklich gewesen wäre, wenn man die Bedingung als wirklich setzet. Man nennet diese Erkenntniß eine **Mittlere**, welche folglich ebenfalls bey Gott statt finden muß.

§. 697. Die **Weisheit** ist eine Vollkommenheit des Verstandes zu denen besten Absichten auch die besten und geschicktesten Mittel zu erdenken. Erkennet aber der Verstand Gottes alles (§. 693); so muß er nothwendig auch die allergrößte, zugleich aber auch eine ununterwürfige, nothwendige, unveränderliche und ewige Weisheit besitzen (§. 690 u. 691).

§. 698. Derjenige, der diese Fertigkeit der Weisheit besitzet und anwendet, der ist ein wahrhaftig **Weiser**. Da nun Gott die größte Weisheit besitzet (§. 697); so muß er auch jederzeit alle seine Handlungen auf das weislichste einrichten.

§. 699. Der Wille ist eine Neigung zum Guten und eine Abneigung vom Bösen und wenn mit dieser Neigung und Abneigung die größte Uebereinstimmung

anzu-

anzutreffen ist, so ist der Wille der allervollkommenste (§. 617 u. 637). Da nun weder in diesem Begriff an sich noch auch in Beziehung auf das göttliche Wesen der geringste Wiederspruch anzutreffen ist (§. 282) und der allervollkommenste Verstand ebenfalls einen gleichen Willen mit sich verknüpft haben muß (§. 647); so ist klar: daß auch Gott den allervollkommensten Willen besitzen müsse.

§. 700. Dieser Wille Gottes nun muß ebenfalls von sich selbst (§. 674) unterwürfig (§. 675) nothwendig und unveränderlich wie auch ewig seyn (683 col. §. 691).

§. 701. Verlanget aber der vollkommenste Wille GOttes mit einer vollkommenen Uebereinstimmung alles Gute und verabscheuet derselbe auf eine gleiche Art alles Böse (§. 699); so kann selbiger bey zweyen oder dreyen gleich guten Dingen unmöglich eines wählen, noch auch das geringere Gute dem größeren vorziehen und folglich so muß derselbe immer das Beste verlangen und suchen.

§. 702. Ist der Wille Gottes von sich selbst und ganz ununterwürfig (§. 705); so muß daß Gute eigentlich nicht vor dem göttlichen Willen angenommen werden können: sondern es muß der göttliche Wille ebenfalls als der einzige Ursprung und die einzige Quelle alles Guten angesehen werden, so wie wir es in Ansehung derer Möglichkeiten und Wahrheiten oben von dem Verstande Gottes erwiesen haben (§. 692 n. 1). Der Wille GOttes setzet also ebenmäßig kein Gutes voraus, sondern er machet erst selbiges.

§. 703.

§. 703. Von demjenigen, welcher unter eben den Umständen, da er dieses thut auch das Gegentheil oder ein anders thun kann, saget man: daß derselbe frey handele (§. 660.) Es ist aber der Verstand Gottes sowol als auch dessen Wille, wenn man sie als wirkliche Handlungen ansiehet, absolut nothwendig (§. 691 u. 700). Jener kann unmöglich etwas anders erkennen als er solches erkennet, und dieser kann unmöglich etwas anders verlangen und verabscheuen als welches er verlanget und verabscheuet. Und dieses will auch die vollkommenene absolute Unveränderlichkeit beyder Eigenschaften (§. 691 u. 700). Folglich so muß weder der Verstand noch der Wille Gottes frey seyn oder frey handeln können.

§. 704. Besitzet aber Gott einen Willen und ein Verlangen nach etwas (§. 691); so muß er auch seinen Willen und sein Verlangen nothwendig zur Wirklichkeit bringen oder wirklich machen können (§. 677).

§. 705. Die Vollkommenheit eines Dinges, wodurch selbiges das mögliche wirklich machen kann, heißet eine **Macht**. Da nun Gott selbige haben kann (§. 666 col. §. 282) und wirklich besitzet (§. 704); so muß er auch eine Macht besitzen, welche aber bey Gott nothwendig unendlich und ohne alle Schranken seyn muß (§. 677). Und diese Macht Gottes müssen wir mit allem Rechte eine **Allmacht** nennen können.

§. 706. Indem aber die Allmacht Gottes sich auf seinen Willen gründet, als wodurch eben derselbe alles mögliche nur wirklich machet (§. 704); so muß auch die Macht Gottes sich keineswegs weiter als der göttliche Wille erstrecken können (§. 294).

§. 707. Besitzet nun der göttliche Verstand als der Grund seines Willens (§. 699) die allerhöchste Weisheit (§. 697); so muß auch nothwendig der Wille und die Macht Gottes (§. 704) jederzeit von der größten Weisheit begleitet seyn.

§. 708. Es kann und muß aber der Wille Gottes auf zweyerley Art gedacht werden: einmal so: daß er das Gute und zwar das Beste durch sich selbst und andere nothwendig wirkende Ursachen und zum andern durch gewisse frey handelnde Ursachen wolle (§. 467). Wir können jenen mit Recht den **unbedingten**, diesen aber den **bedingten Willen Gottes** heißen.

§. 709. Da alles wirkliche seinen zureichenden Grund in einem Dinge von sich selbst hat (§. 314.) dieses aber ist der einzige Gott (§. 666 u. 684) folglich so muß der Wille und die Macht Gottes nothwendig alles zur Wirklichkeit gebracht haben (§. 704 u. 705.)

§. 710. Da nun der Verstand Gottes den Grund von allen, was und wie es gedacht werden kann, der Wille und die Macht Gottes aber den Grund von allem wirklichen in sich hat (§. 693 705 u. 709); so muß nothwendig alles und jedes, was außer Gott ist, gänzlich von demselben abhangen.

§. 711. Etwas bloß Mögliches ohne der Wirklichkeit nennet man ein **beraubendes** oder auch ein **bedingtes Nichts.** Aus einem solchen Nichts aber Dinge wirklich machen heißet man **erschaffen**, und derjenige, der solches in der That thun kann, ist der **Schöpfer.** Es ist also klar: daß Gott etwas nicht allein **erschaffen** könne, sondern daß er auch von allen

allen wirklichen Dingen außer ihm der **Schöpfer** seyn müsse und folglich auch von uns (§. 710) da aber die **Erhaltung**, wodurch die Dinge in ihrer Wirklichkeit fort dauren, eben diejenige Ursache als ihre Schöpfung haben muß (§. 471); so muß Gott ebenmäßig so wohl unser als auch aller wirklichen Dinge **Erhalter** seyn (§. 710).

§. 712. Ist Gott ebenfalls nach seiner Macht ununterwürfig und von sich selbst (§. 675 und 705); so muß gar Nichts seiner Macht widerstehen und selbige einschränken können. Hieraus nun folget: daß Gott also alles, was er als möglich erkannt und verlanget hat, auch durch seine Almacht in der That wirklich machen und also erschaffen müsse (§. 711).

§. 713. Verlanget aber der Wille Gottes jederzeit das Beste (§. 701); so muß Gott auch nothwendig die allergrößte Neigung zu sich selbst als dem allerhöchsten Gute (§. 677) haben und besitzen.

§. 714. Die Neigung eines Geistes zu einem Dinge sich mit selbigem zu vereinigen heißet die **Liebe**: Es muß also auch Gott die allergrößte Liebe gegen und zu sich selbst haben.

§. 715. Wo aber Gott sich selbst in dem größten Grade liebet (§. 714); so muß er auch ebenfalls alle seine Werke und Geschöpfe, in so fern sie von ihm herkommen, so weit es nur immer möglich ist, lieben.

§. 716. Eine Liebe, welche und in so fern sich selbige in der That beweiset, heißet eine **Güte**. Indem nun Gott gegen seine Geschöpfe, so weit es möglich ist, liebet (§. 715); so muß sich auch solche Liebe nothwendig an selbige beweisen. Es muß also auch

Gott gegen seine Geschöpfe im größten Grade gütig, seyn, und ihnen so viel Gutes mittheilen, als sie nur immer fassen können.

§. 717. Die Liebe gegen die Elenden heißet das **Mitleiden** und eine selbigen in der That erwiesene Güte nennet man die **Barmherzigkeit.** Gott muß also auch gegen seine Geschöpfe, wenn sie sich im Elende befinden, ebenfalls im größten Grade mitleidig und barmherzig seyn (§. 715 und 716).

§. 718. Eine an geringere ohne derselben Verdienst erwiesene Güte und Barmherzigkeit heißet eine **Gnade.** Es muß also Gott ebenfalls eine wahre Gnade gegen seine Geschöpfe besitzen und wahrhaftig im größten Grade gnädig seyn (§. 716 und 722 col. §. 711).

§. 719. Mit der Macht Gottes ist beständig die größte Weisheit verbunden (§. 707), welche sich folglich auch nothwendig bey der Schöpfung hat zu erkennen geben müssen (§. 711). Es muß diesemnach auch Gott nothwendig eine wahre Absicht bey der Schöpfung der Welt geheget haben, wozu er so wohl uns als auch alles erschaffene gemacht hat (§. 697 und 698). Und dieser Endzweck der Schöpfung muß nothwendig der allerletzte wie auch zugleich das größte Gut seyn, worauf alles abzielen und gehen soll.

§. 720. Ist die Welt aber von Gott zu einem gewissen Endzwecke gemacht und erschaffen (§. 719); so muß dieser Zweck nothwendig außer der Welt und also in Gott selbst (§. 668) zu suchen seyn (§. 474). Da aber Gott schon an sich das allervollkommenste

Wesen ist, welches nicht vollkommen werden kann (§. 677); so muß er durch die Schöpfung der Welt nur seine große Vollkommenheiten haben zeigen wollen und also verlanget haben: daß selbige auch von andern sollten erkannt werden, welches eigentlich dasjenige ist, was wir die **Ehre Gottes** nennen können. Wir können auch diese göttliche Absicht auf folgende Art beweisen: hat Gott die größte Neigung zu sich selbst (§. 713); so müssen auch alle andere Neigungen und Absichten nothwendig auf diese abzielen. Es muß daher Gott selbst die allerletzte Absicht aller seiner Handlungen seyn und er muß auch die Schöpfung also nur um sein selbst Willen vorgenommen haben und zwar nach derjenigen Erklärung, welche wir gleich ietzo davon angegeben haben.

§. 721. Hat nun Gott seine eigene Ehre zur wirklichen Absicht bey der Schöpfung der ganzen Welt gehabt (§. 720); so hat er auch durch die Schöpfung nothwendig alles so einrichten müssen: daß diese auf das allerbeste habe können erhalten werden. Wodurch also seine Ehre hat können befördert werden, das hat er nothwendig machen müssen; was aber seiner Ehre wiederspricht, solches hat er unmöglich machen können.

§. 722. Die Ehre Gottes erfordert nothwendig vernünftige Geschöpfe (§. 720) und die Ehre, welche man anderen erweisen soll, ist keine Ehre, wenn sie nicht freywillig erwiesen wird (per def.). Es hat also auch Gott nothwendig vernünftige und freywillige Geschöpfe machen müssen (§. 721).

§. 723. Hat nun Gott durch die Schöpfung der Welt seine Ehre zeigen wollen (§. 720) und kann selbige allerdings aus mehreren Dingen mehr als aus einigen wenigen oder gar aus uns allein erkannt werden; so ist klar: daß Gott nothwendig außer uns noch andere Dinge habe erschaffen müssen, woraus wir ihn und seine Vollkommenheiten mit einer größeren Deutlichkeit und Gewißheit haben erkennen können.

§. 724. Indem nun Gott noch andere Dinge außer uns hat erschaffen müssen (§. 723), der Innbegriff aber aller erschaffenen Dinge die Welt heißet (§. 495 col. §. 711); so müssen wir auch nothwendig von einer wirklichen Welt außer uns, welche eben mit uns die ganze Welt ausmachet, vollkommen überzeuget seyn.

§. 725. Die Welt ist zur Ehre Gottes von ihm erschaffen und aus dieser wirklichen Welt sollen also die vernünftige Creaturen die Vollkommenheiten des Schöpfers erkennen (§. 720 und 724); Es müssen folglich diese vernünftige Geschöpfe sich auch die Welt nothwendig so vorstellen können, wie selbige in der That außer ihnen ist (§. 475 n. 2). Es hat also auch Gott mit der bloßen Erkenntniß derer Dinge allerdings eine völlige Gewißheit verknüpfen müssen. Hieraus nun müssen die Menschen überzeuget seyn: daß ihre Vorstellungen von den Dingen in der Welt denen Vorstellungen Gottes ähnlich sind und damit übereinstimmen müssen. Und eben hierinn bestehet die **übernatürliche** oder **Metaphysikalische Wahrheit.** Da nun die ersten und bloßen Begriffe

griffe

griffe von denen Dingen die Erfahrung heißen und solche in uns durch die Empfindung entstehen (§. 32 und §. 40); so muß auch so wohl die Empfindung als Erfahrung völlig gewiß seyn und die größte Ueberzeugung mit sich führen.

726. Damit wir aber durch die uns geschenkte Vernunft (§. 722) die Vollkommenheiten Gottes aus der Welt deutlicher erkennen und ihn also verehren mögen (§. 720), so müssen wir mit unserer Erkenntniß nothwendig weiter als auf die bloßen Begriffe von denen Dingen der Welt gehen. Indem aber ferner diese Beförderung der Ehre Gottes durch uns freywillig geschehen muß (§. 722); so hat auch die vernünftige Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten gar nicht so gewiß und nothwendig seyn können und müssen als die bloße Erkenntniß derer Dinge der Welt. Hieraus nun folget: daß demnach Gott allerdings mit unserer vernünftigen Erkenntniß eine völlige Freyheit habe verbinden müssen, wodurch er selbige völlig in unserer Gewalt gestellet hat, so, daß wir unsere vernünftige Gedanken und Urtheile richtig und unrichtig verknüpfen und also sowol Wahrheiten als Irrthümer bestimmen und herausbringen können.

§. 727. Wie die äußerliche Thaten der vernünftigen Creaturen frey genennet werden können, solches ist oben schon angeführet worden (§. 662). Es haben aber diese äußerliche Thaten in die Begebenheiten der Welt einen wirklichen Einfluß (per exp.) und zwar so, daß sie die Folge in derselben wirklich verändern können. Es ist also klar: daß in so weit auch diese Folge nur denen freyen Creaturen nicht aber Gott zu-

gerechnet werden müsse. Diesemnach können wir nicht sagen: daß Gott die Welt in ihrer Folge sollte gemacht und erschaffen haben, da vielmehr die freyen Creaturen in unserer Physikalisch-Moralischen Welt die Folge derselben bestimmen, welche keinesweges zum Wesen der Welt gehören.

§. 728. Der Verstand Gottes ist absolut nothwendig (§. 691), und folglich so kann derselbe von einem Dinge nicht mehr als eine Möglichkeit gedenken, welche mit seinem Wesen übereinstimmet (§. 365). Es muß also auch derselbe vor der Schöpfung ihm nicht mehr als nur eine Möglichkeit einer zu erschaffenden Welt vorgestellet haben oder haben gedenken können: zudem so widersprechen auch die viele mögliche Welten in Ansehung Gottes, woraus er nur eine gemacht haben soll, seiner Ununterwürfigkeit und absoluten Unveränderlichkeit; daher auch sein Verstand ihm keine unterschiedene mögliche Welten hat vorstellen können noch auch wirklich vorgestellet hat.

§. 729. Ist nur eine einzige Welt zu erschaffen möglich gewesen (§. 728), welche Gott ebenfalls nothwendig hat machen müssen (§. 676 u. 720); so folget daraus von selbsten: daß also auch die Welt kein zufällig sondern ein nothwendig existirendes Ding seyn müsse.

Und zwar ist die Welt ein absolut nothwendig existirendes, weil nichts anders als Gott vorausgesetzet wird, ohne welchem man aber kein Creatur als Creatur gedenken kann. Sie ist aber kein vollkommen absolut nothwendig existirendes Ding, weil sie ein abstammendes nicht aber von sich selbst ist.

§. 730. Da Gott das allervollkommenste Wesen ist (§. 677), er aber keine andere als die einzig mögliche Welt hat machen können (§. 728 u. 729); so müssen wir solche Welt mit Recht die einzige und allervollkommenste und in soweit auch die Beste nennen können.

§. 731. Die freyen Creaturen und Menschen sind es, welche eigentlich die Folge derer Begebenheiten in der Welt machen, so, daß auch eine gegenseitige Folge statt finden kann (§. 727). Vermöge der Freyheit sind demnach in der einzigen möglichen Welt nur allein verschiedene Reihen und Folgen möglich, wovon jedoch nur eine einzige wirklich wird (§. 282). Indem nun diese wirkliche Folge vollkommen in der Freyheit der Creaturen gegründet ist; so muß sie nothwendig eine wahrhaftig und hypothetisch zufällige Folge seyn (§. 365 u. 368). Es kann dahero auch Gott diese wirkliche Folgen der Welt nicht anders als bedingt, das ist, durch freye Creaturen wollen und erlangen (§. 708).

§. 732. Besitzet Gott eine mittlere Erkenntniß und eine Allwissenheit (§. 696); so muß er auch die vielen anderen mögliche Reihen bey der wirklichen Folge der Welt sich allerdings deutlich vorstellen können. Und hier können wir nun erst sagen: daß Gott ihm viele mögliche Welten oder vielmehr viele mögliche Reihen der einzigen von ihm möglichen Welt habe vorstellen können.

§. 733. Der Zustand eines immerwährenden und ungestöhrten Vergnügens heißet die Seeligkeit. Da nun Gott das allervollkommenste Wesen ist (§. 676);

so muß er auch nothwendig die allerhöchste Seeligkeit besitzen, welche durch nichts außer Gott wirklich weder vermehret noch vermindert werden kann. Folglich so mag es auch in der Folge der Welt immer gehen, wie es will, so muß die Ehre Gottes, in so weit er selbige unbedingt und absolut will und verlanget, nothwendig erhalten und befördert werden und auch die Seeligkeit Gottes darunter nicht das geringste leiden.

§. 734. Es will aber Gott auch seine Ehre durch die vernünftige Creaturen freywillig erhalten wissen (§. 722). Folglich so hat er auch mit deren Handlungen etwas verknüpfen müssen, wodurch sie könnten beweget werden gewisse Handlungen zu vollbringen andere aber zu unterlassen (§. 480). Da nun die Bewegungsgründe zu unseren Handlungen ein Gutes und Böses ist (§. 620); so hat auch Gott eben solches Gute und Böse mit denen Handlungen derer vernünftigen Geschöpfe verknüpfen müssen, jedoch so, daß selbige dadurch keinesweges gezwungen würden.

§. 735. Hat aber Gott mit einigen Handlungen ein Gutes mit den andern aber ein Böses, die Menschen dadurch zu jenen anzutreiben, von diesen aber abzuhalten, verknüpfen müssen (§. 734); so muß er nach denen, welche Handlungen zu seiner Ehre vollbringen, nothwendig das Gute, und denen, welche seiner Ehre zuwieder handeln, das damit verknüpfte Böse wirklich wiederfahren lassen.

Wir können daher die Handlungen, wodurch die Ehre Gottes befördert wird, mit Recht gute, die entgegengesetzten aber böse Handlungen nennen. Wir können

können daher auch mit Grunde sagen: daß Gott denen, welche gute Handlungen ausüben, das damit verknüpfte Gute und denen, die böse Handlungen verrichten, das damit verknüpfte Böse, nothwendig müsse wiederfahren und genießen lassen.

§. 736. Wenn einer durch seine freye Handlungen den Grund in sich hält, weswegen ihm etwas zukommen und gegeben werden muß, so hat er solches **verdienet.** Folglich so müssen wir auch zugeben: daß die Menschen durch ihre freywillige Handlungen das damit von Gott verknüpfte Gute so wohl als Böse allerdings verdienen, und daß sie beydes mit Recht von Gott fordern können und erlangen (§. 735).

§. 737. Die Neigung einem jeden das Seine oder das, was ihm wirklich zugehöret, zu geben, heißet die **Gerechtigkeit.** Es muß also auch Gott wesentlich und zwar in dem allerhöchsten Grade nothwendig gerecht seyn (§. 735 col. §. 677) und diese göttliche Gerechtigkeit muß auch nothwendig mit der größten Weisheit vergesellschaftet seyn (§. 707).

§. 738. Diese Gerechtigkeit Gottes nun ist entweder eine **belohnende** oder **bestrafende Gerechtigkeit,** nachdem Gott denen vernünftigen Geschöpfen entweder das Gute oder auch das Böse, so mit ihren Handlungen verknüpfet ist, zufließen lassen muß (§. 735 und 737).

§. 739. Indem aber Gott seine Ehre durch die Schöpfung zu erhalten gesuchet hat (§. 720); so muß er auch seine ihm wesentliche Gerechtigkeit durch die erschaffene Welt gezeiget und selbige folglich so eingerichtet haben: daß auf die guten Handlungen

ein Gutes und auf die Bösen ein Böses habe erfolgen müssen (§. 735).

§. 740. Will Gott seine Ehre und zwar auf eine freywillige Art durch die vernünftigen Geschöpfe befördert wissen (§. 720 und 721); so will er auch: daß selbige die guten Handlungen freywillig ausüben und die Bösen auf eben die Art unterlassen (§. 735) damit dadurch ihr eigenes Vergnügen und ihre wahre Glückseeligkeit möge erhalten werden.

§. 741. Da die Ehre Gottes ohne der Freyheit derer Menschen nicht kann erhalten werden (§. 721); so will er auch solche Freyheit der Menschen absolut und unbedingt (§. 720 col. §. 708), welche er also folglich auch nicht stöhren noch heben kann. Es können aber auch diese freyen Geschöpfe Kraft solcher ihrer Freyheit böse Handlungen ausüben (per def.); Es muß also auch Gott selbige keinesweges hintertreiben können, sondern er muß vielmehr selbige zulassen. Ob nun also Gott gleich das Böse und die bösen Handlungen überhaupt verabscheuet; so muß er selbiges jedennoch bedingt, da er selbiges weder verhindern kann noch will, nothwendig zulassen.

§. 742. Haben nun die freyen Handlungen derer vernünftigen Geschöpfen, welche sowol gut als böse seyn können den zureichenden Grund von den verschiedenen möglichen Folgen und Reihen der Welt in sich (§. 510); so müssen auch solche Reihen sowol gut als böse seyn können. Die allerbeste Folge würde also diese seyn, worinn gar keine böse Handlungen anzutreffen sind. Je weniger böse Handlungen also in

einer

einer Folge vorkommen, desto böser und schlechter muß folglich auch die Reihe selbst seyn.

§. 743. Gott muß überhaupt nothwendig die allerbeste Folge der Welt verlangen und die übrigen insgesammt verabscheuen (§. 701 col. §. 742). Nichts desto weniger aber so muß er auch wegen der Freyheit der Creaturen die bösen und schlechteren Folgen der von ihm erschaffenen Welt bedingt zulassen, indem er selbige gar nicht verhindern kann (§. 741).

Hieraus erkennen wir von selbsten: daß unsere wirkliche Welt in ihrer Folge keineswe;es die Beste sey. Setzen wir jedennoch die Freyheit der Menschen und desselben Misbrauch voraus, welchen Gott zulassen muß; so können und müssen wir auch in dieser völligen Bedingung sagen: daß die Welt auch in so weit die Beste sey.

§. 744. Der **Haß** ist nichts anders als ein größerer Grad des Verabscheuens. Da nun Gott überhaupt das Böse im größten Grade verabscheuet (§. 699) und auch mit den bösen Handlungen höchst unangenehme Empfindungen und Strafen verknüpfet hat (§. 735 u. 738); so müssen wir auch glauben: daß Gott die bösen Handlungen der Menschen im größten Grade haße.

§. 745. In so weit der Wille Gottes auf das wirkliche gehet, in so weit nennet man selbigen einen **göttlichen Rathschluß.** Da nun der Wille Gottes höchst weise und der allervollkommenste ist (§. 699 u. 707); so müssen auch die göttlichen Rathschlüße auf gleiche Art beschaffen seyn.

§. 746.

§. 746. Ist Gott ein ganz unveränderliches Wesen, bey welchem gar keine Folge statt findet (§. 676); so müssen auch alle seine Rathschlüße unwandelbar und ohne alle Folge seyn. Es ist folglich in Gott eigentlich nur ein einziger Rathschluß, welcher auf die Wirklichkeit der ganzen Welt gehet, den wir uns aber nach unserer Art zu gedenken allerdings auf verschiedene auf einander sich beziehende Rathschlüße in einer gewissen Ordnung vorstellen können und auch müssen.

§. 747. Ist aber der Wille Gottes ein bedingter und unbedingter Wille (§. 708); so müssen auch die göttlichen Rathschlüße eben so eingetheilet werden. Folglich so muß alles, was durch die freyen Creaturen geschiehet nach einem bedingten göttlichen Rathschluß wirklich werden (§. 708).

§. 748. Sind die Wunderwerke Begebenheiten in der Welt, welche in dem Dinge, so von sich selbst und von der Welt unterschieden ist, ihren zureichenden Grund haben (§. 556); so muß keiner außer Gott Wunderwerke verrichten können, welche er ebenfalls nicht ehe verrichtet, als er die Begebenheit natürlich zu erhalten nicht mehr im Stande ist (§. 557).

Vor=

Vorbericht
der Praktischen Philosophie.

§. 749.

Die **Praktische Philosophie** handelt von solchen Wahrheiten der Vernunft wodurch die freye Handlungen der Menschen bestimmet werden. Nur die freye Handlungen stehen in der Menschen Gewalt, keinesweges aber die nothwendigen. (§. 467 u. 660).

§. 750. Hat Gott die freye Creaturen zu seiner Ehre erschaffen (§. 722); so will er auch: daß die Menschen alle ihre freye Handlungen zu seiner Ehre als ihrem letzten Endzwecke anstellen sollen, womit er denn auch Bewegungsgründe verknüpfet hat (§. 732).

§. 751. **Wo jemand** und also auch Gott mit gewissen Handlungen Bewegungsgründe verknüpfet, so findet überhaupt eine **Verbindung** statt. Hieraus nun muß in der Seele eines vernünftig freyen Wesens nothwendig eine Moralische Nothwendigkeit entstehen solche Handlungen auszuüben, welche wir mit Recht die Verbindlichkeit heißen können. Jene ist die *activa*, diese aber die *passiva obligatio*.

§. 752. Hat nun Gott mit allen freyen Handlungen der Menschen Bewegungsgründe verknüpfet, damit selbige seine Ehre freywillig befördern und gute Handlungen ausüben und das Gegentheil unterlassen mögen (§. 734, 735 u. 750); so erhellet daraus von

selbsten:

selbsten: daß wir in Ansehung aller unserer freyen Handlungen eine wahre Verbindlichkeit auf uns haben (§. 751).

§. 753. Ist aber Gott das allervollkommenste Wesen (§. 677) welches seine eigene Ehre als seine allerletzte Absicht nothwendig suchen muß (§. 720); Ist er daneben auch unser Schöpfer und Erhalter, wir aber seine Geschöpfe (§. 711) und hat die uns von ihm auferlegte Verbindlichkeit unser wahres Gute zugleich zum Grunde (§. 750); so müssen wir diese Verbindung Gottes nothwendig als eine vollkommen gegründete und daher rechtmäßigste annehmen.

§. 754. Hat eine Verbindlichkeit Gott selbst zum Urheber, so ist sie eine **Göttliche**; stammet sie aber von Menschen her, so heißet sie eine **Menschliche**. Gründet sie sich ferner auf die Natur der Dinge selbst, so ist sie eine **Natürliche**; wenn sie aber von dem freyen Willkühr jemandes herrühret, so ist sie eine **willkührliche Verbindlichkeit**. Ein jeder siehet leicht: daß wir alhier von einer göttlichen und natürlichen Verbindlichkeit, unsere Handlungen zur Ehre Gottes einzurichten, reden (§. 739. u. 750).

§. 755. Ein **Gesetz** ist im Moralischen Verstande nichts anders als eine Regel, wornach ein vernünftiges Wesen seine Handlungen anzustellen verbunden ist. Wir müssen also zugeben: daß der Wille Gottes, welcher von uns verlanget: daß wir alle unsere Handlungen zu seiner Ehre anstellen sollen, ein wahrhaftiges zugleich aber auch höchst rechtmäßiges Gesetz für alle Menschen sey, ja, in der That so viele besondere Gesetze für selbige in sich fasse als nur menschliche Handlungen

lungen nach der Wirklichkeit statt finden können (§. 750, 752 u. 753).

§. 756. Ohne eine wirkliche Verbindung kann kein Gesetz statt finden (§. 755); Es müssen folglich die Gesetze eben so unterschieden seyn, als wir unterschiedene Arten der Verbindung antreffen (§. 754). Wenn wir also hier von denen Vorschriften derer Menschen reden, so reden wir nur allein von denen göttlichen und natürlichen Gesetzen.

§. 757. Das Gute, so als ein Bewegungsgrund mit einer Handlung verknüpfet ist und auf selbige erfolget, heißet eine **Belohnung** so wie das Böse eine **Strafe** heißet. Kann nun kein wahres Gesetz ohne Verbindung statt finden (§. 755); so müssen allerdings die Belohnungen und Strafen mit zum Wesen des Gesetzes gehören. Wir finden auch solche bey denen göttlichen Gesetzen (§. 734 u. 754) und zwar so, daß sie keine andere als natürliche Belohnungen und Strafen seyn (§. 739).

§. 758. Wir können uns folglich im eigentlichen Verstande gar keine willkührliche göttliche Gesetze gedenken (§. 757 col. §. 703): Ob wir aber allezeit den natürlichen Zusammenhang erkennen und einsehen können, solches ist eine ganz andere Frage.

§. 759. Soll aber ein Gesetz andere zum Gehorsam verbinden; so muß ihm selbiges nothwendig bekannt seyn (§. 755). Da uns nun Gott mit einer Vernunft begabet hat, wodurch wir den Zusammenhang der Dinge und Wahrheiten einsehen können (§. 722), auch daneben sich und seine Vollkommenheiten durch die Schöpfung denen Menschen zu erkennen gegeben

hat

hat (§. 720); so müssen wir allerdings zugestehen: daß Gott uns seinen Willen und seine Gesetze ebenfalls durch die Schöpfung und durch die eigentliche Beschaffenheit der Dinge geoffenbaret habe, welche wir folglich durch unsere Vernunft, jedoch so, daß von unserer Seite der Irrthum keinesweges unmöglich ist, erkennen können (§. 662 u. 734).

§. 760. Wer seinen Willen anderen als eine verbindliche Regel zu erkennen giebet, der heißet ein **Gesetzgeber.** Es muß folglich auch Gott nothwendig ein Gesetzgeber aller Menschen ja sogar aller und jeder mit Vernunft begabten Geschöpfe seyn (§. 755 u. 759.)

§. 761. Derjenige heißet ein **Beherrscher** und **Herr**, welcher durch seine Gesetze die freye Handlungen anderer ordnet und bestimmet, welche Unterthanen heißen. Es sind folglich die Menschen und alle vernünftige Geschöpfe Unterthanen Gottes; Gott aber ist derselben höchster Beherrscher (§. 760).

§. 762. Die sittliche Verknüpfung unter einen Beherrscher und seinen Unterthanen nennet man ein **Reich** oder eine **Stadt.** Wir erkennen also hieraus die Stadt und das Reich unsers Gottes (§. 761) in welchem wir dieses erste Grundgesetz zugeben und erkennen müssen: **Thue das, wodurch die Ehre deines Gottes befördert werden kann und unterlaß alles, was derselben zuwider ist.**

763. Ist die Beförderung der Ehre Gottes das Hauptgesetz derer Menschen (§. 762) als welcher Zweck an und für sich gut ist (§. 719); so sind alle

Hand-

Handlungen, welche damit übereinstimmen, gute Handlungen, diejenigen aber sind böse, welche dieser göttlichen Absicht zuwider sind. Jene haben dahero auch unser wahres Gute und unsere wahre Vollkommenheit mit sich auf das genaueste verknüpfet; da hergegen diese ein wahres Böse und unsere wahre Unvollkommenheit ganz gewiß nach sich ziehen (§. 734).

§. 764. Alle freye Handlungen der Menschen sind wirklich von einander unterschieden (§. 356); Es muß also in gewissen besonderen Umständen die eine nothwendig immer mehr oder weniger als die andere mit denen göttlichen Vollkommenheiten übereinstimmen oder auch selbigen zuwider seyn und folglich auch mehr oder weniger gut und böse als die andere seyn (§. 763). Ueberdem so sollen alle unsere Handlungen zur Ehre Gottes eingerichtet werden (§. 750). Die Handlungen der Menschen müssen demnach als menschliche Handlungen, das ist, in ihren Umständen, nothwendig entweder gut oder böse seyn; und es ist etwas ungereimtes, Handlungen zu behaupten, welche indifferent, das ist, weder gut noch böse seyn sollen.

§. 765. Diejenige Eigenschaft, nach welcher die freye Handlungen entweder gut oder böse sind, heißet ihre **Sittlichkeit** und **Moralität.** Es müssen folglich alle Handlungen der Menschen nothwendig eine gewisse Sittlichkeit und Moralität bey sich führen §. (764).

Der ganze Streit: Ob diese Moralität von dem Willen Gottes abhange oder eine Moralitas Obiectiva sey? ist unserer Meynung nach ein bloßer und unnützer Wortstreit.

§. 766. Eine Handlung, wozu uns das Gesetz verbindet, heißet eine **Pflicht**. Wir haben demnach so viele Pflichten auf uns, als nur freye Handlungen von uns unternommen werden können (§. 755).

§. 767. Hat aber Gott mit denen guten Handlungen derer Menschen derselben wahres Gute, und mit ihren bösen Handlungen derselben wahres Böse verknüpfet, welches einem jeden nach der göttlichen Gerechtigkeit zu Theil werden muß (§. 735 u. 763): Wissen wir ferner: daß die guten Handlungen nur im Gesetz von uns erfordert und die Bösen hergegen verbothen werden (§. 762) so, daß wir jene zu beobachten diese aber also zu vermeiden verbunden und verpflichtet sind (§. 766.); so erhellet von selbsten: daß die Beobachtung der natürlichen göttlichen Gesetze unserer Pflichten das einzige rechte Mittel unserer wahren Glückseligkeit sey, so wie hergegen die Verabsäumung unserer Pflichten und die Uebertregung derer göttlichen Gesetze der Weg zu unserer wahren Unglückseligkeit ist. Es ist ja die **Glückseligkeit** nichts anders als ein Innbegriff von Vergnügen und angenehmen Empfindungen; da im Gegentheil der Innbegriff von unangenehmen Empfindungen **Unglückseligkeit** heißet.

Und auf eben die Art können wir auch sagen: daß die Beobachtung derer natürlichen göttlichen Gesetze auf eine ganz natürliche Art unsern Zustand immer mehr und mehr vollkommener mache. Die Uebertretung dieser Gesetze aber muß unsern Zustand nothwendig immer unvollkommener machen.

§. 768. Je mehrere Handlungen wir demnach denen göttlichen Gesetzen gemäß ausüben: desto vollkommener

ner wird unser Zustand, und desto größer unsere Glückseligkeit. Je öfterer aber diese göttliche Gesetze von uns übertreten werden, desto unvollkommener und unglückseliger wird auch unser Zustand (§. 767).

§. 769. Indem aber unsere Vollkommenheit und Glückseligkeit auf eine ganz natürliche Art mit der Beobachtung derer natürlichen Gesetze verbunden ist (§. 767 col. §. 739): die Vernunft aber uns in denen meisten Fällen unterrichten kann, worinn unsere wahre Vollkommenheit bestehet und durch welche freye Handlungen selbige von uns wirklich erhalten werden kann (per def.); so folget: daß wir auch ohne zu erkennen: daß diese Gesetze Gott zum Urheber haben, eine wirkliche innerliche Verbindlichkeit der Menschen zugeben müssen dieselben zu beobachten, damit wir uns nicht selbst unglükselig machen mögen (§. 751). Woraus sodann ferner fließet: daß auch ein Atheist sich verbunden halten müsse die natürlichen Gesetze zu beobachten (§. 671).

770. Die **Sünde** ist nichts anders als eine Uebertretung derer göttlichen Gesetze: Folglich so muß auch Gott alle Sünden im höchsten Grade verabscheuen und haßen (§. 754) wie auch selbige auf das schärfste bestrafen (§. 737 u. 757): Es müssen also auch alle Sünden die Menschen nothwendig höchst unvollkommen und unglückselig machen (§. 767).

§. 771. Die **Tugend** ist eine Fertigkeit seine Handlungen denen natürlichen Gesetzen gemäß einzurichten; so wie hergen das **Laster** eine Fertigkeit zu sündigen anzeiget. Derjenige ist diesemnach nur **tugendhaft**, welcher seine Handlungen denen natürlichen Gesetzen

gemäß einzurichten geneigt ist; Wer aber aus einer Fertigkeit sündiget, der ist **Lasterhaft.**

Man nennet auch wol eine jede besondere Handlung, nachdem selbige dem Gesetze entweder gemäß oder zuwieder ist, eine Tugend oder auch ein Laster; in so fern nemlich jene aus der Tugendfertigkeit: diese aber aus der Fertigkeit zu sündigen seinen Ursprung hat.

772. Es kann folglich auch ein Atheist ein tugendhaftes Leben führen und wirklich überhaupt tugendhaft seyn (§. 769 u. 771). Wir können also gar nicht mit Grund der Wahrheit sagen: daß die Atheisterey den Menschen nothwendig zu einem lasterhaften Leben führe und bewege.

§. 773. Sollen aber die Menschen ihre Handlungen zur Ehre ihres Gottes anstellen (§. 750); so müssen sie auch nothwendig beurtheilen können: Ob eine That und Handlung mit der Ehre Gottes bestehen könne oder nicht und ob selbige also gut oder böse sey.

§. 774. Das Urtheil über unsere freye und Moralische Handlungen, ob selbige gut oder böse sind, heißet das **Gewissen**, welches folglich auch nur bey denen, welche eine Vernunft besitzen, statt finden kann (§. 615). Es muß aber solches Gewissen nach der unterschiedenen Beschaffenheit unserer Urtheile 1) entweder ein **wahres** oder **irriges** und 2) entweder ein **gewisses** oder nur **wahrscheinliches** Gewissen seyn. (per L. Log.).

§. 775. Wenn wir vor Vollbringung und Ausübung einer Handlung dieselbe gedachter maßen beurtheilen; so ist dieses das **vorhergehende Gewissen.** Geschiehet aber solches nach vollbrachter That; so heißet es das **nachfolgende.** Geschiehet

das

das Urtheil über einer Handlung nur überhaupt ohne die ganz besondere Umstände, worinn sie geschehen soll oder ist; so wollen wir dieses das **Theoretische Gewissen** nennen. Urtheilen wir aber von einer Handlung nach allen Umständen unter welchen selbige geschehen soll, so ist selbiges das **Praktische Gewissen.**

§. 776. Wenn das vorhergehende Gewissen ein irriges oder nur wahrscheinliches gewesen ist; so kann es allerdings geschehen: daß das nachfolgende demselben widerspreche (per deff.) Ist aber selbiges ein wahres und zwar gewisses Gewissen; so ist kein Streit unter dem vorhergehenden und nachfolgenden Gewissen möglich.

777. Weil keine vollige Gewißheit ohne einer Demonstration erhalten werden kann (per L. Log.); so ist klar: daß man dadurch ebenfalls zu einem gewissen Gewissen gelangen könne (§. 774) als womit das nachfolgende niemalen streitet (§. 776). Die Regeln einer wahren Vernunftlehre von einer richtigen Demonstration sind also die Norm, wornach beurtheilet werden muß: Ob einer ein richtiges und gewisses Gewissen habe oder nicht? so wie die Regeln von der Wahrscheinlichkeit bestimmen müssen: Ob unser Gewissen wahrscheinlich sey oder nicht.

§. 778. Wer nicht daran gedenket; ob eine Handlung dem Gesetze Gottes gemäß sey oder nicht, dessen Gewissen **schläfet**, und dieser **Schlaf des Gewissens** bestehet also in einer **Unachtsamkeit** auf unsere Handlungen. Stellet sich aber bey einem solchen Zustande nach einiger Zeit das nachfolgende Gewissen

wieder bey solchem Menschen ein, so saget man: daß **sein Gewissen wieder aufwache.** Man erlanget diesen Zustand, wenn das mit unsern bösen Handlungen verknüpfte Böse uns sehr empfindlich gemachet wird. Ziehen wir aber unsere Gedanken beständig von denen Folgen unserer Handlungen ab und wenden wir selbige auf andere Dinge, so wird dadurch unser Gewissen eingeschläfert.

§. 779. Gehet diese Unachtsamkeit auf alle unsere Handlungen, so, daß wir aus einer Gewohnheit alle Untersuchung bey unseren Handlungen, ob selbige gut oder böse sind? unterlassen, so nennet man einen solchen Menschen einen **Gewissenlosen.** Wenn wir aber eine Handlung nicht ehe unternehmen als wir nach unserer Einsicht dessen Moralität erkannt haben und uns auch darüber betrüben, wenn das nachfolgende Gewissen der Irrthum des vorhergehenden entdecket, so sind wir **gewissenhaft.** Woraus denn folget: daß der Gewissensschlaf einen Menschen gar leicht in einen gewissenlosen Zustand versetzen könne (§. 778), wie auch ferner: daß auch der gewissenhafteste ein irriges Gewissen haben und sündigen könne (§. 774).

§. 780. Ein Zweifel wieder eine zu unternehmende oder vollbrachte Handlung, heißet ein **Gewissens-Scrupel,** welcher nicht anders als durch tüchtige Beweise und Demonstrationen gehoben werden kann (§. 777); selbiger kann also auch bey einem gewissen Gewissen nicht statt finden (ibid)

§. 781. Wenn das nachfolgende Gewissen mit dem vorhergehenden einerley ist, so **entschuldiget** uns unser

unser Gewissen; Wenn aber jenes diesem zuwieder ist, so klaget uns selbiges an. Dieses letztere findet nur bey einem irrigen Gewissen statt; da hergegen jenes, die Entschuldigung nemlich, bey einem richtigen und besonders gewissen, jedoch aber auch bey einem wahrscheinlichen Gewissen statt findet (§. 776).

§. 782. Wenn wir erkennen: daß wir Böses gethan haben; so kann solches nicht anders als unangenehm seyn; da es hergegen ein Vergnügen in uns erwecken muß, wenn wir erkennen: daß wir gute Handlungen ausgeübet haben (§. 768 col §. 623 u. 626) Es muß folglich auch die Anklage des Gewissens nothwendig mit einem wahren Misvergnügen und mit einer beständigen Unruhe des Gemüths, die Entschuldigung unsers Gewissens aber mit einem wahren Vergnügen und mit einer innerlichen Ruhe verbunden seyn (§. 781). So ist auch der Zustand eines anklagenden Gewissens dem Willen Gottes überhaupt zuwider und hergegen der Zustand eines ruhigen und entschuldigenden Gewissens demselben und seiner allgemeinen Absicht nur allein gemäß (§. 720).

§. 783. Die Unruhe und das Misvergnügen des nachfolgenden und anklagenden Gewissens heißet ein **Gewissensbiß**, welche allerdings ihre Grade haben können (§. 627). Man siehet von selbsten: daß selbige die Menschen höchst unglückselig machen müssen (§. 767). Man erkennet auch: daß selbige nicht anders vermieden werden können als wenn man sich bemühet, jederzeit nach einem richtigen und besonders gewissen Gewissen zu handeln (§. 776). Man begreifet auch leicht: wie schwer selbige nach der Vernunft

und Natur zu heilen sind; indem wir weder das geschehene ungeschehen machen, noch auch gänzlich in Vergessenheit bringen können. Es bleibet kein anderes natürliches Mittel übrig als dieses: daß wir gedenken, es sey nicht mehr zu ändern und daß wir nur suchen es inskünftige besser zu machen.

§. 784. Bestehet der Schlaf des Gewissens in einer Unachtsamkeit auf gewisse Handlungen (§. 778); so werden wir uns auch sodann keiner Unruhe bewußt seyn. Es ist aber jedennoch dieses keine wahre Ruhe wie bey dem entschuldigenden Gewissen (§. 782); indem eine weit größere Unruhe erfolgen muß, wenn das Gewissen über kurz oder lang wieder erwachet.

§. 785. Da das Gewissen uns entweder glückseelig oder unglückselig machen kann, nachdem wir entweder gute oder böse Handlungen vollbracht haben (§. 782); so folget: daß wir auch durch unser Gewissen verbunden sind, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen, so, wie es die natürlichen Gesetze von uns erfordern (§. 751).

§. 786. Hat uns Gott durch unser Gewissen verbunden das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen (§. 785): so erhellet von selbsten: daß wir jederzeit nach unserm Gewissen handeln müssen, und nach der göttlichen Absicht nicht ehe handeln sollen als bis unser Gewissen richtig und so gewiß ist, als es nur seyn kann. Ja, da wir das erkannte Gute verlangen, das erkannte Böse aber verabscheuen müssen (§. 621); so folget: daß wir Menschen wieder unser Praktisches Gewissen von der Sittlichkeit einer besonders eingeschränkten Handlung keinesweges handeln können (§. 776),

(§. 776), ob auch gleich das nachfolgende Gewissen uns selbige Handlung anders vorstellen wird.

§. 789. Ein irriges Gewissen erkennet das Gute als etwas Böses und umgekehrt (§. 774); Wir sind aber verbunden nach unserm Gewissen zu handeln (§. 786); wenn wir aber ferner Böses an statt Gutes thun, so sündigen wir (§. 770; Wir mögen also folglich auch nach unserm irrigen Gewissen handeln oder nicht; so ist es Sünde und die Gewissensbiße werden keinesweges ausbleiben (§. 783). Der Stand eines irrigen Gewissens ist demnach höchst gefährlich und wir haben die stärkste Verbindlichkeit auf uns die Irrthümer abzulegen und nach einer deutlichen und überzeugenden Erkenntniß von dem, was gut und böse ist, zu trachten.

§. 788. Will aber der Mensch seiner letzten Absicht der Ehre Gottes (§. 721) ein völliges Genüge leisten, und auf solche Art seine wahre Glückseligkeit erlangen (§. 734), so muß er nichts thun, welches nicht entweder mittel oder unmittelbar dazu etwas beytragen kann, und es müssen alle seine Handlungen zu diesen seinen letzten Absichten wahre Mittel seyn, welche insgesammt so mit einander verbunden werden müssen, damit sie endlich insgesammt wahre Mittel dieser Hauptabsicht werden mögen. Und einen solchen Lebenswandel nennet man einen weisen und ordentlichen Wandel (§. 697 u. 488).

§. 789. Man erkennet also von selbsten: daß derjenige, welcher einen ordentlichen und weisen Wandel nach seiner letzten Hauptabsicht zu führen gedenket, nothwendig alle seine Handlungen auf das genaueste

beurtheilen und auf das behutsameste ausüben müsse, wie auch: daß dieses unmöglich ohne dem richtigen Gebrauch aller Kräfte unsers Verstandes geschehen könne (§. 788).

§. 790. Haben wir aber so viele besondere natürliche Gesetze als besondere freye Handlungen der Menschen möglich sind, wodurch wir verbunden sind das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen (§. 755); so haben wir auch eben so viele besondere Pflichten auszuüben (§. 766), welche man gar füglich in Ansehung derer, gegen welche man selbige auszuüben hat, in gewisse Arten eintheilen kann.

§. 791. Wenn das Gesetz uns die Freyheit giebet, oder eigentlich verbindet, von andern eine Handlung zu fordern und zu verlangen, so heißet dieses ein **Recht** oder eine **Gerechtsame**, das Gesetz aber verbindet uns auch anderen gewisse Handlungen zu erweisen (§. 751), welche Pflichten heißen (§. 766). Woraus denn erhellet: daß ein Recht und die Verbindlichkeit oder eine gerechte Forderung und eine Pflicht jederzeit sich auf einander beziehende Begriffe sind.

Nur ist hiebey zu merken: daß wenn wir Gott gewisse Rechte zueignen; diese nicht eigentlich von denen Gesetzen herstammen, sondern vielmehr in seiner Natur selbst gegründet sind, als welche ihm ein Gesetz ist. Daher wir uns also solche göttliche Rechte ebenfalls nach unserer Art zu gedenken als Wirkungen eines Gesetzes vorstellen können.

§. 792. Die unendliche Weisheit Gottes (§. 697) überzeuget uns: daß er als unser wahrer Gesetzgeber keinen wozu verbinden und verpflichten könne und werde, wo er nicht dazu ein Vermögen und Kraft besitzet,

sitzet, und daß er hergegen keinem gewisse Rechte und Forderung durch die Gesetze geben und zulassen werde, wo sie nicht einen Mangel und ein Unvermögen in Ansehung der Sache an sich haben. Es ist also etwas widersprechendes: daß ein Recht und eine Verbindlichkeit in Ansehung einer und eben derselben Handlung und Sache in einer und eben derselben Person zugleich statt finden sollte (§. 282).

§. 793. Eine **Pflicht gegen jemanden** nennen wir diejenige, da die Handlung nächstens und unmittelbar auf denjenigen siehet, welcher ein Recht hat selbige zu fordern. Hieraus nun erhellet: daß es eigentlich keine Pflichten gegen sich selbst gebe, und daß auch keine Pflichten gegen die Bestien statt finden (§. 792).

§. 794. Es folget aber im Gegentheil: daß es allerdings **Pflichten gegen Gott** gebe (§. 752 u. 753 col. §. 793), ja, daß alle unsere freye Handlungen, in so weit sie auf die Ehre Gottes abzielen sollen, wirkliche Pflichten gegen Gott in sich halten (§. 750 u. 755).

§. 795. Liebet Gott aber die Menschen (§. 715 u. 716); so muß er auch nothwendig derselben wahre Glückseligkeit verlangen, welche er auch auf das genaueste mit seiner Ehre verknüpft hat (§. 767). Er verlanget dahero ferner: daß auch die Menschen sich unter einander lieben und ihre wahre Glückseligkeit befördern sollen, welche göttliche Absicht mit Recht die **natürliche Geselligkeit** genennet werden mag, und als der Grund aller besonderen Handlungen, welche wir andern leisten sollen, angesehen werden muß.

§. 796.

§. 796. Es müssen folglich ebenfals Pflichten gegen andere Menschen statt finden (§. 793 u. 795), wovon die Geselligkeit der einzige und allgemeine Grund ist (§. 795), welche jedoch auch in soweit als sie sich auf Gott beziehen und mit seiner Ehre übereinstimmen, wahre Pflichten gegen Gott seyn müssen (§. 794 u. 795).

§. 797. Wir haben also nunmehro schon zwey Hauptregeln unserer Handlungen. Die erste ist: **Lebe der Ehre deines Gottes** in allen deinen Handlungen **gemäß** (§. 762): die andere aber ist: **Lebe gesellig**, das ist, suche mit allem Fleiß die höchste Vollkommenheit der ganzen menschlichen Gesellschaft zu befördern (§. 795).

§. 798. Da die Beobachtuug unserer Pflichten ein Mittel zu unserer wahren Glückseligkeit ist (§. 767); so gilt dieses nicht allein von denen Pflichten gegen Gott, sondern auch von denen Pflichten der Geselligkeit (§. 797). Wenn wir folglich auch diesen Pflichten nur ein Genüge zu leisten suchen; so wird in so weit unsere wahre Glückseligkeit keinesweges ausbleiben.

§. 799. Wir können aus dieser Ursache ebenfalls sagen: daß der Innbegriff aller natürlichen Gesetze und unserer Pflichten hierinn bestehe: **Thue das was dich und deinen Zustand vollkommen machen kann, und unterlaß alles, was dich und deinen Zustand unvollkommen machet.** Weil wir aber unsere Vollkommenheiten nicht anders als aus der Uebereinstimmung mit denen Vollkommenheiten und die Ehre Gotttes beurtheilen können; so

ist

ist es vernünftiger, wenn wir dieses als das erste Grundgesetz aller natürlichen Pflichten annehmen.

800. Aus diesem angeführten nun erhellet: daß die tugendhaften Handlungen der Menschen allerdings ihre Grade haben. **Der erste Grad der Tugend** bestehet darinn: daß wir nur aus dem Bewegungsgrund, unserer eigenen Vollkommenheiten handeln ohne mit unseren Gedanken weiter zu gehen. Wenn wir aber aus dem Bewegungsgrunde der Geselligkeit unsere Handlungen anstellen; so ist dieses der **andere Grad der Tugend.** Und endlich: wenn man hauptsächlich aus dem Bewegungsgrunde der göttlichen Vollkommenheiten die natürlichen Gesetze beobachtet; so bestehet hierinn der **dritte Grad der Tugend,** welcher zugleich der höchste ist: zumal wir nur von denen natürlichen Tugenden reden (§. 771).

§. 801. Die Bewegungsgründe treiben uns an etwas zu thun und zu lassen (§. 617); Folglich muß es uns um so viel leichter werden denen natürlichen Gesetzen ein Genüge zu leisten, als der Grad der Tugend größer ist, welchen wir besitzen (§. 800 col. 771). Wir sind also auch um so viel mehr verbunden, nach dem größten Grad der Tugend zu streben (§. 767).

§. 802. Kann also gleich einer, der keinen Gott glaubet, tugendhaft leben (§. 772); so ist doch nicht möglich: daß er den höchsten Grad der Tugend erreichen (§. 800) und die Pflichten gegen Gott (§. 794) ausüben könne, daher denn derselbe unmöglich eine wahre Glückseligkeit erlangen kann (§. 767 u. 801).

§. 803. Sollen aber die Menschen alle ihre Handlungen auf das fleißigste zu diesen ihren Absichten zur

Ehre

Ehre ihres Gottes, zu einem geselligen Leben und zu ihrer eigenen Vollkommenheit, einrichten (per antec); so müssen sie auch zuerst eine wahre und standhafte Begierde in sich zu erwecken suchen nichts zu thun, als was diesen Absichten besonders der Hauptabsicht, nemlich der Ehre Gottes gemäß ist. Eine öftere und überzeugende Vorstellung: daß mit der Beobachtung dieser unserer Absichten unsere wahre Glückseligkeit ganz allein verknüpfet ist, wird das gewisse Mittel seyn, wodurch diese Begierde in uns kann erwecket und beständig erhalten werden (§. 617).

§. 804. Ist diese Begierde festgesetzet (§. 803), so wird ferner erfordert: daß man eine jede Handlung sich auf das genaueste nach allen seinen Umständen bekannt mache und mit denen göttlichen Absichten vergleiche, um auf solche Art zu erkennen: Ob diese oder jene Handlung mit denen göttlichen Absichten übereinstimme oder nicht. Man wird auf solche Art gewisse Classen derer guten und bösen Handlungen erhalten, welche man nachhero um so viel leichter bey der wirklichen Ausübung nach denen besonderen Umständen wird bestimmen können, zu dieser Erkenntniß wird auch die Beobachtung des Lebens und Wandels anderer Menschen, wie auch dessen, was unsere eigene wirkliche Thaten nach sich ziehen, ein großes beytragen können. Endlich muß man auch die Hindernisse, welche sowol in uns selbst sind, als auch von andern herrühren können, in eine genaue Betrachtung ziehen, und auf die Mittel gedenken, wodurch wir selbige heben können. Dieses alles aber erfordert Zeit und Uebung: daher wir keine Zeit zu versäumen haben,

damit

damit anzufangen und unsern Verstand zu einer solchen Geschicklichkeit zu bringen.

§. 805. Es muß aber diese Erkenntniß (§. 803 u. §. 804) eine deutliche gründliche und überzeugende seyn, weil sonsten kein Grund vorhanden ist, daß unser Wille sich dadurch lenken und neigen lassen. Und eine solche Erkenntniß nennet man eine **lebendige**, welcher die **todte** entgegengesetzet wird, als welche keine Kraft auf unsern Willen beweiset.

§. 806. Es ist genug: daß man eine solche Vergleichung unserer Handlungen mit unsern Absichten (§. 804) nur denn erst anstelle, wenn die That selbst schon soll ausgeübet werden; indem wir sodann unmöglich alles nöthige recht in Erwägung ziehen können, und das sinnliche und unsere Affekten uns fast immer auf Irrwege verleiten würden. Wir müssen demnach unsern Verstand durch eine überzeugende Moral zum voraus schon von allen guten und bösen Handlungen überhaupt einen ordentlichen Begriff beygebracht haben. Diesen müssen wir durch die Beobachtung derer dahin gehörigen **Exempel**, als welche nur einzelne Fälle eines allgemeinen Satzes sind, noch mehr zu bestärken suchen. Sodann haben wir Ursach nach dem Beyspiel der Pythagoräer des Morgens alles zu bestimmen, was wir den Tag über thun wollen. Und endlich müssen wir auch, wenn die That selbst vollbracht werden soll, unsere Untersuchung und Vergleichung nach denen besonderen Umständen nicht verabsäumen.

§. 807. Die größte Hinderniße in der Beurtheilung dessen was wahrhaftig gut oder böse ist, sind die

Sinne

Sinne und sinnliche Affekten, wenn wir uns von selbigen beherrschen lassen (per. L. Log). Wir haben also bey allen unsern Handlungen dahin zu sehen 1) in wie weit das sinnliche und die Affekten sich mit einmischen können und auch wirklich einmischen, und 2) wie wir die Herrschaft derselben vermeiden mögen. Das erstere dienet dazu: damit man das andere desto leichter erhalten möge. Zu dem andern aber werden wir um so viel ehe gelangen: wenn wir uns zum öftern die Gefährlichkeit dieser Beherrschung vorstellen und sodann durch eine völlige Aufmerksamkeit unsers Verstandes in das innerste der Sache einzudringen suchen. Wir werden auch die Herrschaft über das sinnliche um so viel ehe erhalten, wenn wir uns in gewissen besonderen Fällen zum öftern gewöhnen, der Empfindung und dem sinnlichen gar entgegen zu handeln.

§. 808. Wenn wir nun alle diese Stücke (§. 803 f.) genau beobachten; so werden alle unsere freye Handlungen wahre Mittel zur Ehre Gottes, zur gemeinen und zu eines jeden eigener Vollkommenheit seyn, woraus denn unsere wahre Glückseligkeit nothwendig erfolgen muß. Indem wir aber auch durch die Vernunft selbst von der Unsterblichkeit unsers Geistes überzeuget sind (§. 658) und unsere Seele sich sodann nothwendig in einem Stande der Glück- oder Unglückseligkeit befinden muß (§. 735 col. 767); so müssen wir schließen; daß eine genaue Beobachtung derer natürlichen Gesetze auch nothwendig unsere ewige Glückseligkeit nach sich ziehen müsse, da hergegen die Verabsäumung derer göttlichen Gesetze, die Sünden und

Laster uns nothwendig ewig unglückselig machen müssen (§. 767 col. §. 735).

§. 809. Die Erfahrung überzeuget uns: daß wir nicht allein in solchen Stücken zum öftern wider die göttliche Gesetze sündigen, welche wir nicht so genau beobachten und erkennen können, sondern auch aus wirklicher Unachtsamkeit und Bosheit, wodurch wir uns also nothwendig ewig unglückselig machen müssen (§. 808). Die natürliche Mittel, welche uns die Vernunft an die Hand giebet (§. 783) sind keinesweges zureichend unsern Geist von dieser Furcht zu befreyen und in Ruhe zu setzen, die Bereuung und das bloße Verabscheuen kann die sündliche That keinesweges vernichten oder in Vergessenheit bringen und eine wirkliche Lebensbesserung als eine wirkliche Pflicht der Menschen, kann auch nicht auf das vorhergehende zurückgezogen werden und solches, wenn es etwas Böses gewesen ist, in ein Gutes verwandeln. Indem wir aber noch täglich merkliche Proben der göttlichen Gnade in uns erfahren; so schließen wir billig: daß Gott annoch unsere ewige Glückseligkeit verlange, welche aber von uns nicht kann erhalten und gehoffet werden, wo nicht die von uns begangene Sünden bey und von Gott als nicht geschehene angesehen werden. Die Vernunft fällt hauptsächlich auf die göttliche Gnade und auf das Recht der Begnadigung, so ihm als unserm Oberherrn zukömmt; indem selbige an eine völlige Genugthuung durch die Menschen selbst gar nicht gedenken kann.

§. 810. Wenn aber gleich die Vernunft die göttliche Begnadigung derer Menschen als das Mittel

zur Wiederversöhnung mit Gott sich vorstellet (§. 809), ja, wenn auch dieser Weg der Begnadigung nach der Wahrheit das einzige wahre Mittel seyn sollte uns wieder mit Gott auszusöhnen und selig zu werden; so haben wir jedennoch durch eben diese Vernunft eine völlige Ueberzeugung: daß die Gnade Gottes seine ihm ebenfalls wesentliche Gerechtigkeit keinesweges ganz aufheben könne, nach welcher der Sünder nichts anders als seine ewige Unglückseligkeit sich versprechen kann (§. 88 u. 808) hieraus folget also: daß die Vernunft in Ansehung des Weges und Mittels zur Wiederversöhnung mit Gott und zu seiner Seeligkeit unmöglich zu einer wirklichen Gewißheit gelangen könne, sondern nothwendig in einem beständigen Zweifel verharren müsse. Welcher noch vermehret wird: daß wol noch ein besserer Weg vorhanden seyn könne zu der Menschen Seeligkeit, obgleich die Vernunft selbigen nicht weiß noch angeben kann.

§. 811. Da uns aber Gott annoch ewig glückselig haben will, wovon uns seine reichlich an uns erwiesene Güte überführet (§. 809): die Vernunft aber von dem Mittel dazu zu gelangen gar nicht gewiß seyn kann (§. 810); so folget: daß uns Gott nach dieser seiner Güte auch solches wahre Mittel und wenn auch solches die Begnadigung selbst seyn sollte, durch eine besondere Offenbarung habe müssen zu erkennen geben. Dieses nun ist der Grund einer besonderen göttlichen Offenbarung, welche nothwendig durch ein Wunderwerk hat geschehen müssen (§. 561).

§. 812. Da wir nun überdem bey allen Völckern fast eine als göttlich ausgegebene Offenbarung antreffen;

so

o haben wir vor allen Dingen hohe Ursache uns um die wahren Kennzeichen einer wahrhaftig göttlichen Offenbarung zu bekümmern: damit wir dadurch im Stande seyn mögen: die einzige göttliche von allen fälschlich angegebenen Offenbarungen wol und recht zu unterscheiden und selbige zu erkennen.

§. 813. Das Hauptkennzeichen einer besonderen wahrhaftig göttlichen Offenbarung muß nothwendig darinn bestehen: daß uns selbige das wahre Mittel einer wirklichen Wiederversöhnung mit Gott klar und deutlich angebe und alle dahin gehörige Wahrheiten vollkommen deutlich erkläre (§. 811). Dieses ist eben das wesentliche und nothwendige, ohne welchem keine besondere Offenbarung gedacht werden kann.

§. 814. Dieses uns Menschen geoffenbarte Mittel (§. 813) und alle dahin gehörige göttliche Wahrheiten müssen

1. denen göttlichen Vollkommenheiten keinesweges widerstreiten, sondern vielmehr mit selbigen auf das genaueste übereinstimmen (§. 720) und
2. müssen auch selbige keinesweges denen ungezweifelten und unleugbaren Wahrheiten der Vernunft widersprechen (§. 692 n. 2).

§. 815. Sehen wir hienächst auf die Art und Weise, wie solche besondere göttliche Offenbarung geschehen ist; so muß sie

1. Eine übernatürliche unmittelbar göttliche seyn, (§. 811), welche ebenfalls denen göttlichen Vollkommenheiten nicht zuwider laufen muß (§. 814. n. 2). Sie muß also

2. Das natürliche soviel zugleich beybehalten, als es nur immer geschehen kann (§. 562 u. n. 1). Sie muß also

3. Durch Schriften für uns aufbehalten und mit solchen Worten abgefasset seyn, welche denen bekannt sind, welchen sie zu Theil wird (per n. 2).

§. 816. Die wahre Beschaffenheit aller dieser Kennzeichen aber giebet uns gar bald zu erkennen: daß wir von selbigen keinesweges auf eine bejahende sondern nur verneinende Art auf die Wahrheit und Göttlichkeit einer besonderen Offenbarung schließen können, so, daß diejenige Offenbarung mit nichten eine wahre und göttliche seyn könne, welcher eine dieser angeführten Kennzeichen mangelt (§. 813 f.).

§ 817. Damit man aber wissen könne: daß diese oder jene besondere Offenbarung wirklich eine göttliche sey; so ist wol hauptsächlich nöthig: daß selbige zugleich auch eine solche innerliche Kraft besitze, welche den Verstand des Menschen unmittelbar von derselben Göttlichkeit zu überzeugen vermögend ist. Hierdurch nun ist ein jeder im Stande für sich von der Wahrheit einer wirklich göttlichen Offenbarung überzeuget zu werden; wobey aber alle Aufmerksamkeit und Unpartheilichkeit nöthig ist. Damit aber auch andere von der Göttlichkeit der besonderen Offenbarung überzeuget werden können; so werden darinn befindliche Weißagungen, welche der Erfolg bekräftiget hat, ingleichen Wunderwerke, wodurch die darinn enthaltene Wahrheiten bekräftiget sind, als allein göttliche Handlungen, dieses am gewissesten bestätigen können.

§. 818.

§. 818. Eine so bestätigte göttliche Offenbarung wird uns nun nicht allein zeigen: wie die von uns wider die göttliche und zwar natürliche Gesetze begangene Fehler wieder können ersetzet werden (§. 811), sondern wir werden auch dadurch annoch neue Bewegungsgründe erhalten denen natürlichen Gesetzen zu gehorchen und ein Genüge zu leisten (§. 814): wodurch also die Tugend annoch nothwendig einen größeren Grad der Vollkommenheit erlangen muß (conf. §. 800).

§. 819. Gründen sich aber alle natürliche Gesetze Gottes auf die göttliche Natur Gottes selbst und auf die wahre Beschaffenheit derer Dinge und ihre Verhältniß gegen die Ehre unsers Gottes (§. 750 u. 764): Muß überdem der unveränderliche Gott seine Ehre nothwendig verlangen und alles dasjenige thun, wodurch selbige, so viel es möglich ist, befördert werden kann (§. 721); so folget von selbsten: daß Gott die natürlichen Gesetze unter den Umständen, da sie wahre Gesetze sind, keinesweges aufheben und die Verbindlichkeit derer Menschen darnach zu leben zernichten könne.

§. 820. Hieraus nun folget

1. daß die natürliche Gesetze in Ansehung Gottes selbst ganz und gar unveränderlich sind; wie auch

2. daß es denen Menschen noch weniger frey stehe, selbige zu verändern. Es findet aber die **Veränderung eines Gesetzes** alsdenn statt, wenn in dem Fall, da ein Gesetz gilt, ein anderes gegeben und des ersteren Obligation gänzlich gehoben wird.

Es ist aber gar keine Veränderung des Gesetzes vorhanden, wenn dasselbe nur auf einen besonderen Fall an-

gewendet wird. So gehöret auch hieher keinesweges die Ausnahme von einer Hauptregel, wenn eine Collision derer Gesetze vorhanden, welche ebenfalls auch bey denen natürlichen Gesetzen statt finden kann (§. 496).

§. 821. Indem die Strafen und Belohnungen ebenmäßig mit zum Wesen eines Gesetzes gehören (§. 757.) Eine Ausnahme aber von denen Strafen in dem Fall, wo selbige wirklich statt finden sollen, eine **Dispensation** wie auch **Begnadigung** heißet; so folget: daß auch keine Dispensation und Begnadigung bey denen natürlichen Gesetzen statt haben könne (§. 819 u. 820).

§. 822. Da wir hauptsächlich zweyerley Arten der Pflichten nemlich gegen Gott und gegen andere Menschen zu beobachten haben, welche ihren eigenen nächsten Grund haben und in so weit auch wirklich von einander unterschieden sind (§. 794 f.); so ist es allerdings am besten: weñ man aus diesen beyden Arten der Pflichten auch zwey Disciplinen machet (§. 10). Die Disciplin von denen Pflichten gegen Gott heißet die **natürliche Moral Theologie.** Diejenige aber, welche die Pflichten gegen andere erkläret, kann gar füglich das **Recht der Natur** genennet werden, da denn von selbsten erhellet: daß jene vor diesem vorher gehen müsse (§. 795).

Diese Bestimmung derer Moralischen Disciplinen hat auch den Beyfall derer ersten Lehrer des Rechts der Natur, welche selbiges in Schriften ordentlich abgefasset haben: daher wir denn selbige um so viel mehr beyzubehalten haben.

Das

Das 1 Capitel
Von der natürlichen Moral-Theologie
oder
denen Pflichten gegen Gott.

§. 823.

Der Innbegriff aller derer Pflichten, welche wir Gott zu erweisen schuldig sind und wovon in der natürlichen Moral-Theologie gehandelt wird (§. 794 col. §. 822) heißet der **Gottesdienst.** Es muß also ein jeder zugestehen: daß wir Gott zu dienen schuldig sind.

§. 824. Gott als der oberste und höchste Gesetzgeber verlanget von allen Menschen lauter freywillige Handlungen seinem Willen ein Genüge zu leisten (§. 721 col. §. 734). Da wir nun unserm Gott zu dienen verbunden sind (§. 823); so muß folglich dieser Gottesdienst eine wahre Bereitwilligkeit des Herzens zum Grunde haben. Der Vorsatz und die Bereitwilligkeit aber seinen Oberen nach allen ihm obliegenden Pflichten zu dienen heißet der **Gehorsam**; Folglich so müssen auch die Menschen ihrem Gott den allergrößten Gehorsam schuldig seyn (per antec.)

§. 825. Zu einem wahren Gehorsam und Gottesdienst ist also lange nicht genug: daß man 1) die Pflichten gegen Gott wirklich ausübe; sondern es wird auch 2) eine beständige Neigung erfordert solches zu thun, welche annoch 3) eine wahre Erkenntniß und Ueberzeugung von solchen Pflichten voraus setzet (§. 824). Und hierinn bestehet eben die wahre und rechte Aufrichtig-

richtigkeit eines wahrhaftigen Dieners unsers Gottes, wozu wir also ebenfalls auf das stärkste verbunden sind (§. 823 u. 824). Hieraus nun erhellet von selbsten die Ungereimtheit eines unvernünftigen Eifers, wie auch der Heucheley und Scheinheiligkeit.

§. 826. Der größte Gehorsam, welchen wir Gott schuldig sind (§. 824) leidet seiner Natur nach keinen andern, der ihm gleich geschätzet werden kann (per def). Es muß folglich aller Gehorsam gegen andere, wenn selbiger mit dem Gehorsam gegen Gott streiten sollte, diesem weichen: das ist, man muß Gott mehr gehorchen als dem Menschen.

§. 827 Das Hauptgesetz, wodurch unsere Hauptpflicht gegen Gott bestimmet wird, verlanget von uns: daß wir Gott ehren und seine Ehre durch alle unsere Handlungen befördern sollen (§. 750). Hieraus nun folget: daß alle unsere Handlungen so müssen eingerichtet werden, daß nicht allein wir selbst sondern auch alle andere Menschen dadurch immer zu einer größeren Erkenntniß derer göttlichen Vollkommenheiten gelangen mögen.

§. 828. Es sind aber unsere Handlungen, welche auf die Ehre Gottes abzielen (§. 827) entweder **innerliche** oder **äußerliche**, deren jene den **innerlichen**, diese aber den **äußerlichen Gottesdienst** ausmachen (§. 823). In so weit also dieser äußerliche Gottesdienst auf die Ehre Gottes abzielet, in so weit ist auch derselbe eine Pflicht gegen Gott (§. 749); obgleich derselbe sich nur unmittelbar auf andere Menschen beziehet.

§. 829.

§. 829. Sollen wir nun alle unsere Handlungen zur Ehre Gottes einrichten (§. 827); so ist nöthig

1. Daß wir Gott und alle seine Vollkommenheiten deutlich und überzeugend, so weit es möglich ist, selbst erkennen.
2. Alle unsere Handlungen nach dieser Erkenntniß prüfen: ob sie mit denen göttlichen Vollkommenheiten übereinstimmen oder nicht; und sodann
3. Aus dem Grunde der göttlichen Vollkommenheiten jene in der That auf das willigste ausüben, diese aber unterlassen (§. 824 u. 825). Hieraus nun folget:
4. Daß dieser unserer Pflicht die Ehre Gottes zu befördern nichts mehr zuwider sey: als der sogenannte **Köhler-Glaube** und die so genannte **heilige Einfalt.**

§. 830. Wir als Unterthanen in dem Reiche Gottes (§. 761) müssen nothwendig zu eben dem Zweck, welchen Gott ihm selbst vorgesetzet hat, wie auch zu eben den Handlungen, welche Gott in dieser Absicht ausübet, verbunden seyn (§. 762). Wenn wir eben die Handlungen ausüben, welche wir an einem andern finden und gewahr werden, so bestehet hierinn die **Nachahmung** desselben. Wir sind demnach verbunden Gott in unsern Handlungen nachzuahmen. Diese Nachahmung versichert uns auch zugleich: daß unsere Handlungen der Ehre Gottes gemäß sind und wir handeln auch sodann aus dem Bewegungsgrunde derer göttlichen Vollkommenheiten (§. 829 n. 1 u. 3); daher wir denn auch zu dieser Nachfolge Gottes bey unsern Thaten um so viel mehr verbunden seyn müssen,

wodurch wir auch unserm Gott immer ähnlicher und folglich auch wahrhaftig vollkommener werden müssen.

§. 831. Sind wir wahre Unterthanen des Reiches Gottes (§. 761), welcher sich selbst und die ganze Einrichtung seines Reichs auf das vollkommenste erkennet (§. 694 col. §. 762); so will es auch uns sowol als Unterthanen dieses Reichs (§. 762) wie auch als Nachfolger Gottes (§. 830) gebühren, Gott sowol selbst als auch die Einrichtung seines Reichs, so viel es möglich ist, zu erkennen zu suchen; damit wir der Hauptabsicht desselben (§. 750) niemalen zuwieder handeln mögen.

§. 832. Die Verbindlichkeit Gott und sein Reich recht nach aller Möglichkeit zu erkennen (§. 831) lehret uns auch zugleich: daß wir es als eine Pflicht gegen Gott anzusehen haben, daß wir unsere Vernunft auf das Beste ausbessern müssen.

§. 833. Gehet der Wille Gottes beständig auf das Beste (§. 701); so muß auch unsere Neigung immer auf das Beste gerichtet seyn (§. 830). Und folglich so muß auch unsere stärkste Neigung auf Gott gerichtet seyn, so wie wir solches ebenfalls an Gott selbst wahrnehmen (§. 714).

§. 834. Die Neigung zu einem Dinge heißet **die Liebe**; Wir sind also verbunden Gott auf das stärkste und über alles zu lieben (§. 833). Indem wir auch durch alle unsere Handlungen Gottes Ehre befördern sollen (§. 750) so kann auch dieses nicht ohne die größte Liebe zu Gott geschehen. Die Natur und Beschaffenheit dieser Liebe gegen Gott, wie auch die Liebe und Güte Gottes gegen uns, werden uns die stärksten Bewegungs-

gründe

gründe zu dieser unserer Pflicht an die Hand geben können.

§. 835. Lieben wir aber Gott und zwar über alles (§. 834); so werden wir auch an kein Ding mehr als an Gott gedenken; wir werden seinem Willen, so viel möglich, ein Genüge leisten; uns wird nichts empfindlicher seyn als ihn zu beleidigen; und wir werden auf das behutsamste in allen unsern Handlungen verfahren, damit solches nicht geschehe; ja wir werden an allen Handlungen einen wahren Abscheu hegen, wodurch die Ehre Gottes beleidiget werden kann. Dieses sind die wirkliche Folgen einer wahren Liebe, wozu wir ebenfalls verbunden sind, und sie sind auch die Merkmale und Kennzeichen solcher Liebe.

§. 836. Ist Gott wesentlich gerecht, so, daß er die bösen Handlungen der Menschen nothwendig bestrafen müsse (§. 735); so müssen wir ihn auch nothwendig als einen solchen überzeugend erkennen (§. 831). Hieraus nun muß nothwendig ein wahrer Abscheu gegen alle böse Handlungen in unserer Seele entstehen, wenn wir wissen: daß Gott selbige ganz gewiß bestrafen werde, wodurch er uns auch davon abzuziehen suchet (§. 740). Ein solcher Abscheu aber heißet die **Furcht**. Es folget also: daß auch Gott bey unsern Handlungen wolle gefürchtet seyn. Erkennen wir aber hienächst Gott als den allergerechtesten (§. 737); so ist klar: daß wir ihn auch über alles fürchten müssen.

§. 837. Indem aber auch Gott uns Menschen als seine Geschöpfe liebet (§. 715) und auch in der Absicht das Böse mit unsern bösen Handlungen verknüpfet hat, damit er uns dadurch von solchen abhalten und

auf

auf solche Art glücklich machen möge (§. 740); so können wir nicht sagen: daß uns Gott aus Lust zu strafen strafe, sondern er strafet vielmehr als ein Vater, der das wahre Wol seiner Kinder verlanget. Wir müssen ihn also ebenfalls nicht als Sclaven und Knechte, sondern als Kinder fürchten, so, daß die Furcht vor Gott die Liebe gegen ihn voraussetze und zum Grunde habe. Hierinn bestehet die **Kindliche Furcht**, welche von der **Knechtischen** gar sehr unterschieden ist, nach welcher wir nur Gott deswegen lieben, weil wir ihn zu fürchten haben. Wir finden in der wahren Vorstellung von der göttlichen Strafgerechtigkeit zureichende Bewegungsgründe zu einer recht Kindlichen Furcht vor demselben, wozu denn auch die Strafgerichte Gottes ein groſses beytragen können.

§. 838. Wenn wir uns die göttliche Verknüpfung unserer Glückseligkeit mit der Beförderung der Ehre Gottes nur, wie es sich gebühret, vorstellen (§. 734); so muß nothwendig eine vollkommene **Ueberzeugung** in unserer Seele entstehen: daß wir ganz gewiß, wo anders nur unsere Handlungen zur Ehre Gottes eingerichtet sind, auch das damit verknüpfte Gute und unsere wahre Glückseligkeit erhalten werden, welchen Zustand wir das **Vertrauen** nennen. Wir müssen also nicht allein in allen vorkommenden Fällen unser Vertrauen auf Gott setzen, sonden ihn auch als den unveränderlichen Gott nothwendig über alles und in dem gröſsten Grade vertrauen.

§. 839. Indem aber Gott auch die bösen Handlungen derer Menschen zulassen muß (§. 741), wovon das Böse gleichfalls uns treffen kann (per exp.); so

folget:

folget: daß auch in solchen Begebenheiten unser Vertrauen auf Gott nicht aufhören müsse (§. 838). Wir müssen vielmehr solches unvermeidliche Böse mit einem ganz geruhigem Gemüthe und mit Zufriedenheit annehmen und mit aller Geduld, in Hofnung daß es sich bald ändern werde, ertragen und dabey fest überzeuget seyn: daß unsere wahre Glückseligkeit doch zuletzt nothwendig erfolgen müsse, wenn wir nur nach denen göttlichen Gesetzen beständig einhergehen.

§. 840. So wie Gott alles zum Besten derer Menschen nach seiner allerhöchsten Weisheit eingerichtet hat (§. 719 u. 734); so muß auch unser Vertrauen auf Gott sowol in Ansehung unserer letzten Glückseligkeit als auch in Ansehung aller besonderen Güter weise eingerichtet seyn, sich auf unsere gute Handlungen gründen und die beste göttliche Einrichtung der Welt niemalen aus den Augen setzen. Diesem wahren Vertrauen nun auf Gott ist demnach sowol der **Unglaube** und ein **gänzliches Mistrauen** gegen Gott als auch ein **ungegründetes Vertrauen** oder der **Aberglaube** wirklich entgegengesetzet.

§. 841. Sollen alle unsere Handlungen auf die Ehre Gottes abzielen (§. 750); so muß auch unser Verlangen jederzeit auf Gott gerichtet seyn und wir müssen verbunden seyn dabey zu erkennen und daran zu gedenken: daß dessen Erfüllung einzig und allein von Gott und von dessen weißesten Einrichtung der Welt herrühre (§. 720). Ein solches Verlangen nun eines gewissen Guten von Gott, welches sich auf dessen weisse Einrichtung der ganzen Welt gründet und dabey

bey wir uns Gott als den Geber alles und folglich auch dieses verlangten Guten vorstellen, heißet eigentlich ein **Gebet**. Es ist folglich allerdings eine Pflicht der Menschen gegen Gott: daß sie und zwar bey allen ihren Handlungen wahrhaftig zu Gott beten.

§. 842. Die Beschäftigung unserer Seelen, da wir uns Gott als den Geber alles Guten vorstellen, muß aber nicht allein statt finden, wenn wir ein Gutes verlangen, sondern auch, wenn wir solches schon wirklich erhalten haben (§. 841). Jenes ist eigentlich das **Gebet**; dieses aber der **Dank**. Gehet ferner das Verlangen eines Guten von Gott auf andere Menschen, so heißet dieses eine Fürbitte; wozu wir ebenfalls verbunden seyn müssen (§. 841 col. §. 800). Man kann auch das Gebet als ein **innerliches** und **äußerliches** ansehen, welche Eintheilung auch bey dem Dank statt findet; da denn der äußerliche mit Worten angezeigte Dank gegen Gott das **Lob Gottes** genennet wird.

Das innerliche Verlangen zu Gott nennen auch einige die **Anrufung Gottes**; wenn man solches aber durch Worte zu erkennen giebet, so wird solches von diesem erst ein Gebet genennet. Was aber von dem äußerlichem Gebet zu halten sey, solches kann gar leicht aus dem §. 627 erkannt werden.

§. 843. Wir sollen nur nach der göttlichen Absicht dasjenige Gute suchen, welches mit der Ehre Gottes verknüpfet ist (§. 750); Folglich so muß auch unser Verlangen und Gebet auf ein wahres Gute nicht aber auf Scheingüter gerichtet seyn (§. 841). Es muß also auf ferner ein jeder, so da ordentlich beten will, zu-

gleich das Seinige thun und die von Gott gesetzten Mittel gebrauchen das verlangte Gute zu erhalten. Thut man dieses nicht, so ist unser Verlangen nichts anders als eine **Versuchung des großen Gottes** und thöricht.

§. 844. Sollen wir nur wahre Güter von Gott verlangen und dazu auch die besten Mittel gebrauchen (§. 843) und soll das äußerliche ebenfalls zur Beförderung der Ehre Gottes bey andern eingerichtet seyn (§. 827); so folget: daß wir nothwendig alle unsere Seelenkräfte in dieser Absicht bey unserm Gebet zusammen fassen und auf alles vollkommen aufmerksam seyn müssen. Und diese Aufmerksamkeit bey dem Gebet heißet die **Andacht im Gebet.** Folglich müssen wir auch mit einer wahren Andacht zu Gott beten. Woraus denn ferner folget: daß ein äußerliches Gebet ohne dem innerlichen, wobey also die wahre Andacht fehlet, nichts heiße und in der That eine heuchlerische Verunehrung Gottes sey.

§. 845. Wir sind bey allen unsern Handlungen Gott zu vertrauen verpflichtet (§. 838); folglich so müssen wir auch in einem wahren Vertrauen zu Gott beten, welches man auch die **Zuversicht im Gebet** nennet. Unser Vertrauen zu Gott muß aber jederzeit mit einer ruhigen Gelaßenheit und freudiger Erwartung alles dessen, was die weiseste Einrichtung der Welt mit sich bringet, verknüpfet seyn (§. 839) und dieses um so viel mehr, da unser Verstand gar sehr eingeschränket ist. Folglich so muß auch unser Gebet mit einer wahren Gelassenheit und Ergebung in den göttlichen Willen jederzeit verbunden seyn.

§. 846.

§. 846. Unser Gebet erfordert eine wahre Andacht oder aufmerksame Untersuchung: Ob unser Verlangen zu Gott und unsere Handlungen mit der Ehre Gottes bestehen können oder nicht (§. 844): wir gelangen folglich durch das Gebet zu einer vollkommneren Erkenntniß Gottes, und dessen was gut oder böse ist. Wir müssen also auch dadurch zu guten Handlungen geschickter und hurtiger, wie auch in der Unterlassung böser Thaten fertiger gemacht werden. Das Gebet ist also das beste und kräftigste Mittel wider die Sünde.

§. 847. Die Mittheilung des verlangten Guten in der Maaße als selbiges gesuchet wird, ist die **göttliche Erhörung unsers Gebets.** Die weise, gütige und gerechte Einrichtung der Welt durch Gott (§. 698. 716 und 737) muß uns folglich zulänglich überzeugen: daß das Gebet eines wahren Beters von Gott jederzeit in der That erhöret werde (conf. §. 845). Wollen wir aber recht erhörlich beten; so müssen wir uns auch nothwendig um eine wahre Erkenntniß der Dinge bekümmern (§. 843).

§. 848. Hieraus nun erhellet von selbsten die Nothwendigkeit und der Nutzen des Gebets. Wir sind dazu verbunden 1) weil es ein unmittelbares Mittel ist zur Ehre Gottes (§. 841) 2) weil es uns zur Erkenntniß Gottes und des Guten bringet und in dem Guten selbst fester machet (§. 846) und 3) weil es uns der Liebe und Gnade unsers Gottes bey der Erlangung eines Guten versichert (§. 847). Die bloße Erlangung desjenigen, was wir verlangen, ist keinesweges die Wirkung unsers Gebets; dieselbe ist vielmehr eine

Wir-

Wirkung derer natürlichen Mittel, wenn wir selbige nach denen ihnen von Gott mitgetheilten Kräften gebrauchen. Auch ein Gottloser und Sünder erlanget etwas, wenn er die rechten Mittel anwendet, nicht aber als eine Wirkung des Gebets, weil er nicht beten kann. So erhält auch der Fromme sein verlangtes Gute durch die gebrauchten Mittel als eine natürliche Wirkung nach den Zusammenhang der Dinge, worinn aber nicht die eigentliche Wirkung und Erhörung des Gebets bestehet. Er erhält es aber auch zugleich als eine Wirkung des Gebets, in so fern er versichert seyn kann: daß er es als eine wahre Belohnung von Gott empfänget.

§. 849. Ist Gott das allervollkommenste Wesen (§. 677); so müssen wir ihm auch vor allen übrigen Dingen den Vorzug zuerkennen, und hierinn bestehet die wahre **Hochachtung** unsers Gottes, welche, wenn sie sich durch äußerliche Zeichen an den Tag leget, die **Ehrerbietigkeit** genennet wird, zu welcher wir gleichfalls verbunden sind.

§. 850. Wir sind ebenfalls zu dem äußerlichen Gottesdienst verpflichtet (§. 828), welcher sowol diejenige äußerliche Handlungen in sich begreiffet, woraus andere unsere innerliche Gedanken von Gott erkennen können, als auch alle äußerliche Zeichen, wodurch wir zu unseren natürlichen Pflichten erwecket und geschickter gemacht werden. Diejenige äußerliche Zeichen, wodurch unser Geist zu seiner wahren Pflicht erwecket werden kann und soll heißen **Ceremonien**, deren Nothwendigkeit wir allerdings zugeben müssen, so bald wir uns nur die mensch-

liche Schwachheiten und die Unachtsamkeit bey unsern Handlungen vorstellen.

§. 851. Hieraus nun folget: 1) daß nur diejenige Ceremonien gut und wol angenommen sind, welche in einer wahren Verknüpfung mit unsern Pflichten stehen, weßwegen man auch selbige, wenn sie unbekannt sind, denen Menschen oft und deutlich erklären muß: 2) daß die Ceremonien der Ehrerbietigkeit gegen Gott nicht zuwider seyn müssen: und 3) daß man die Ceremonien nicht müsse, ohne an die innerliche Pflicht zu gedenken aus Gewohnheit ausüben.

Das 2 Capitel

Von dem Rechte der Natur im besonderen Verstande, oder Von denen Pflichten der Menschen gegen andere.

§. 852.

Wenn wir das **Recht der Natur** in einem besonderen Verstande annehmen, so ist selbiges eine Disciplin von denen Pflichten derer Menschen gegen einander. Diese Disciplin nun setzet die Moral-Theologie nothwendig voraus (§. 797) und erkennet als ihren einzigen Grund die Geselligkeit, woraus alle Pflichten gegen andere begriffen und hergeleitet werden müssen (§. 795 u. 796).

§. 853. Haben die Menschen ein Recht von andern solche Handlungen zu verlangen und zu fordern, welche

zu ihrer wahren Glückſeligkeit abzielen (§. 795); ſo müſſen ſie auch ein Recht haben alle diejenige Mittel zu gebrauchen, wodurch ſie andere in den Zuſtand ſetzen können, daß ſie ſolche ihnen obliegende Pflichten leiſten (§. 480.), wenn ſie nur nicht der Geſelligkeit größern Schaden bringen als der Vortheil iſt, deſſen wir durch die Erhaltung ſolcher Pflicht theilhaftig werden.

§. 854. Wir ſollen aber immer das Beſte verlangen (§. 833); Folglich ſo müſſen wir nicht ehe ſolche Mittel gebrauchen, welche in Anſehung anderer Menſchen und der Geſelligkeit ſchädlich ſind, als bis andere weniger oder wol ganz und gar nicht ſchädliche Mittel nicht mehr zureichen wollen, unſere Abſicht zu erreichen (§. 853): wobey denn folglich die allergrößte Behutſamkeit zu gebrauchen iſt.

§. 855. Diejenige Pflichten, welche wir von andern im Fall der Verweigerung erzwingen können, heißen **vollkommene Pflichten**, ſo, wie auch die **Gerechtſame**, welche erzwungen werden können, ebenfalls **vollkommen** heißen. Können wir aber gewiſſe Forderungen nicht von andern erzwingen, das iſt, ſelbige mit äußerlicher Gewalt dazu anhalten, ſo heißen ſowohl die **Gerechtſame** als auch die **Pflichten** ſelbſt **unvollkommene**. Jene nun ſind ſolche Pflichten, ohne welchen die Geſelligkeit gar nicht beſtehen kann, und welche auch nichts ungewiſſes bey ſich führen. Dieſe aber dienen nur zu einen größeren Grad der Vollkommenheit, und führen in Anſehung der Menſchen etwas unbeſtimmtes und ungewiſſes mit ſich. Jene nennet man dahero auch **Pflichten der**

Nothwendigkeit, diese aber Pflichten der Bequemlichkeit.

§. 856. Sind wir überhaupt auch zu den Besten und zu einen größeren Grad des Guten verbunden (§. 854); so folget: daß die Pflichten der Bequemlichkeit innerlich eine eben so starke Verbindlichkeit bey sich führen, als die Pflichten der Nothwendigkeit, und daß das Unvollkommene nur in Ansehung unserer Ungewißheit der Bestimmung statt finde (§. 855). So bald also das Ungewisse auf eine Art gehoben wird, und die Umstände zuweilen die Sache so verändern: daß sie eine nothwendige und ganz gewisse Beziehung auf die Erhaltung der Geselligkeit haben; so müssen auch solche unvollkommene Pflichten in vollkommene verwandelt werden.

§. 857. Sind wir verbunden gesellig zu leben (§. 797); so sind wir nicht allein alle andere Menschen, sondern auch uns selbst zu lieben verpflichtet (§. 798), ja wir sind nicht im Stande den Zustand anderer vollkommener zu machen, wo wir nicht vorhero unsern Zustand selbst verbessert haben. Die Liebe anderer und unserer selbst stimmen also mit dem Naturgesetze gleich überein; und daher folget: daß wir andere Menschen eben so als uns selbst lieben müssen, das ist, eben die Vollkommenheiten an andern zu befördern suchen müssen, welche wir an uns selbst wünschen.

§. 858. Erfordert also die Geselligkeit so wol uns als andere zu lieben (§. 857); so folget: daß unsere Liebe, wo sie anders recht eingerichtet seyn soll, jederzeit auf die größte Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft, welche zu erhalten möglich ist, gehen müsse.

Wenn

Wenn also durch die Liebe anderer der ganzen menschlichen Gesellschaft eine größere Vollkommenheit zuwächset als durch die Liebe gegen uns; so muß jene dieser, und im Gegentheil diese jener vorgezogen werden. Es müssen folglich auch alle Pflichten der Bequemlichkeit denen Pflichten der Nothwendigkeit weichen (§. 855). Hieraus nun kann man auch gar leicht schließen: wie unsere Liebe gegen andere als auch gegen uns selbst in allen Fällen, wo eine Ausnahme geschehen soll, beschaffen seyn und sich in der That äußern müsse.

§. 859. Sollen wir unsern Nächsten als uns selbst lieben (§. 857); so werden wir dieser Pflicht gegen andere um so viel besser ein Genüge leisten können, wenn wir zuerst von dem überzeuget sind, was die Geselligkeit in Ansehung unserer selbst von uns erfordert.

§. 860. Sollen wir also uns selbst lieben und unsere Vollkommenheit befördern (§. 857); so kann dieses unmöglich statt finden, wo wir nicht unser Leben und unsere Gesundheit zuerst zu erhalten suchen. Folglich müssen wir alles dasjenige thun und beobachten, wodurch unsere Gesundheit und unser Leben erhalten und wieder hergestellet werden kann; und hergegen alles das auf das sorgfältigste vermeiden, wodurch eines und das andere entweder ganz zernichtet oder nur in Gefahr gerathen kann.

§. 861. Wir müssen folglich auch verbunden seyn, uns dahin zu bemühen: daß wir eine wahre Erkenntniß alles desjenigen, wodurch unsere Gesundheit und unser Leben sowol erhalten und befördert werden kan, als auch desjenigen, wodurch demselben auf eine Art Schaden zuwachsen kann, erlangen mögen (§. 860). Können wir aber diese

Erkenntniß nicht erhalten; so sind wir verpflichtet: daß wir diejenigen um Rath fragen, welche uns davon einen sicheren Unterricht geben und mittheilen können.

§. 862. Wenn man sich selbsten unmittelbar des Lebens beraubet oder auch in solche Umstände seßet: daß wir solches gewiß verlieren müssen; so ist dieses der **Selbstmord**; folglich muß der Selbstmord überhaupt allerdings ein offenbares Laster und eine Sünde wider das Gesetz der Natur seyn (§. 860).

§. 863. Sind wir aber verbunden unser Leben und unsere Gesundheit zu erhalten (§. 860); so müssen wir auch insofern ein Recht haben von andern alles das zu fordern, was dazu etwas beytragen kann; ingleichen, so müssen wir auch ein Recht haben beydes wider die Angriffe anderer auf das Beste nach denen Regeln der Geselligkeit zu vertheidigen (§. 853 u. 854.)

§. 864. Sind wir verpflichtet anderer Menschen Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern (§. 795 u. 797); so müssen wir auch verbunden seyn uns in den Zustand zu seßen, daß wir dazu geschickt seyn mögen. Wir sind also verpflichtet: uns alle Arten derer Geschicklichkeiten und Vollkommenheiten so wol in Ansehung unserer Seelen als auch des Leibes anzuschaffen, soweit es nur immer möglich ist. Stehet es aber nicht in unserer Gewalt, selbige alle zu erhalten; so müssen wir jedoch diejenige zu erlangen suchen, wodurch wir am meisten und besten die Glükseligkeit anderer nach unseren Umständen befördern können. Wir müssen uns aber hiebey wol in Acht nehmen und alle unsere Umstände und Kräfte genau untersuchen,

ehe

ehe wir uns einbilden und sagen: daß etwas nicht in unserer Gewalt und in unsern Kräften stehe.

§. 865. Da nun in unserer Seele sowol der Verstand als der Wille anzutreffen sind (per L. Psychol.); so müssen wir auch beyde Seelenkräfte auf das Beste zu verbessern verbunden seyn (§. 864).

§. 866. Bey dem Verstande zielen endlich alle Kräfte desselben auf die Erkenntniß derer Wahrheiten ab (per L. Log.) welche insgesammt Mittel zu unsern letzten Absichten sind (§. 4). Folglich so müssen wir auch alle besondere Kräfte des Verstandes zu verbessern suchen. Wir müssen uns auch eine Erkenntniß von allen Dingen, so viel es nur geschehen kann, anschaffen. Ferner, so müssen wir auch von allen einen so großen Grad einer deutlichen Erkenntniß suchen, als wir nur haben können. Insbesondere aber müssen wir uns um eine recht deutliche Erkenntniß von dem, was wahrhaftig gut oder böse ist, bekümmern.

§. 867. Können wir aber nicht alle und jede Wahrheiten zugleich erkennen; so verstehet es sich von selbsten: daß man die nothwendigsten und nützlichsten denen weniger nothwendigen allerdings vorziehen müsse (§. 864 col. §. 866). Sodann muß man besonders diejenige Erkenntniß suchen, welche mit der von uns eigentlich zum Nutzen der ganzen menschlichen Gesellschaft erwählten Lebensart in einer genauen und nothwendigen Verknüpfung stehen. Wenn sodann unsere Kräfte noch weiter hinreichen, so hat man sich auch um die Erkenntniß aller anderer Wahrheiten zu bemühen,

zumal sie alle ein Mittel zur menschlichen Glückseligkeit werden können.

§. 868. Hieraus nun folget: daß keine Unwissenheit, welche wir noch haben vermeiden können, uns entschuldige, wenn wir das Gute unterlassen und das Böse gethan haben (§. 867). Ist aber die Unwissenheit ganz unüberwindlich gewesen, so kann uns selbige allerdings entschuldigen.

§. 869. Die Vollkommenheit des Willens bestehet eigentlich in nichts anders als in der wahren Tugendfertigkeit (§. 637 und 771), welche wir auf alle Art zu suchen haben (§. 865). Sie wird erhalten, wenn wir eine gründliche und deutliche, das ist, eine lebendige Erkenntniß des wahren Guten besitzen und darnach zum öftern handeln. Wie stark ist also nicht unsere Verbindlichkeit: das Gute und Böse recht lebendig zu erkennen? Ein jeder erkennet auch von selbsten: daß wir, so wie zur Tugend selbst also auch zu einen größern Grad der Tugend verbunden seyn müssen.

§. 870 Auch durch unsern Körper sind wir geschickt andern zu dienen und selbiger ihre Glückseligkeit zu befördern (per exp.); Wir sind also auch verbunden uns alle mögliche Geschicklichkeiten des Leibes zu erwerben (§. 864).

§. 871. Da kein Mensch alles wissen und erlernen kann (per exp.); so haben wir uns am meisten auf diejenige Geschicklichkeiten des Verstandes und des Leibes zu legen, welche von andern am meisten verabsäumet werden, und wodurch der Gesellschaft der größte Nutzen entstehen kann, jedoch so, daß wir auch ein natürliches Geschicke dazu besitzen und auch unsere äuf-

ſerlichen Umſtände damit übereinſtimmen mögen, indem ſonſten unmöglich etwas ordentliches aus unſerer Bemühung entſtehen kann. Wenn das natürliche Geſchick, wozu wir auch die Luſt rechnen, und der Nachſatz fehlen; ſo werden nur Stümper und Pfuſcher, womit der menſchlichen Geſellſchaft gar nichts gedienet iſt. Wählen wir aber dieſen angeführten Eigenſchaften gemäß eine beſondere Lebensart; ſo beſtehet eben hierin der **göttliche natürliche Beruf**, welchem wir folgen und auch folgen müſſen.

§. 872. Iſt man alſo in Erwählung einer gewiſſen Lebensart dem göttlichen Rufe nicht gefolget; ſo iſt klar: daß man ſolche übel erwählte Lebensart allerdings mit einer beſſern zu vertauſchen, wo es anders noch geſchehen kann, verbunden ſeyn müſſe (§. 871).

§. 873. Sind wir nach der Geſelligkeit verbunden anderer ihre wahre Vollkommenheit zu befördern (§. 795 und 797); ſo folget: daß wir ebenfalls ihnen in Anſehung ihres Lebens und ihrer Geſundheit keinen Schaden zufügen ſollen, ja, wir müſſen vielmehr nach allem Vermögen ihren Zuſtand zu verbeſſern trachten.

§. 874. Sollen wir mit andern geſellig leben und derſelben wahres Beſte ſuchen (§. 795); ſo folget: daß wir auch alle andere Menſchen lieben und an ihren Vollkommenheiten ein Vergnügen finden müſſen. Es erhellet hieraus ebenfalls: daß dieſe Liebe und Neigung das Beſte anderer zu befördern ſich nicht allein auf diejenigen, ſo uns lieben, ſondern auch auf unſere Feinde erſtrecken müſſe. Wir müſſen alſo auch unſern Feinden nicht allein nichts zuwider thun und ſelbige nicht haſſen, das iſt, ihnen **vergeben**, ſondern auch eine wahre

Bereitwilligkeit ihnen zu vergeben in uns hegen, welche **Sanftmuth** heißet, und der **Unversöhnlichkeit** entgegen ist. Da ferner die **Rache** nichts anders ist als eine Neigung denen, die uns etwas zuwider gethan haben, wiederum Böses zuzufügen; so folget: daß wir uns ebenmäßig an unsern Feinden keinesweges rächen dürfen.

§. 875. Diese Pflichten gegen unsere Feinde (§. 874) verlangen aber gar nicht: daß wir selbigen gar nicht wiederstehen sollen, wenn selbige uns Schaden zuzufügen suchen (§. 863). Nur dieses folget daraus: daß ein solcher Wiederstand jederzeit mit Liebe und ohne alle Rachbegierde geschehe und daß wir solche gelinde Mittel unsern Feind, wenn er uns zu beleidigen suchet, abzuhalten gebrauchen, als es nur immer möglich ist: damit beständig die größte Vollkommenheit im Ganzen erhalten werden möge.

§. 876. Sollen wir aber auch unsern Zustand vollkommener machen (§. 859); so müssen wir auch von andern mit Recht verlangen können: daß sie unsere Vollkommenheiten als solche erkennen. Da nun die Vorstellung der Vollkommenheiten an anderen und das Urtheil über selbige die **Ehre** heißet; so folget: daß wir auch unsere Ehre zu suchen und selbige zu vertheidigen verbunden sind. Indem aber anderen viele unserer Vollkommenheiten unbekannt seyn können und diese Pflicht nicht ganz nothwendig mit der Geselligkeit verbunden ist (per def.) so müssen wir diese Pflicht nur eine unvollkommene nennen können, welche nicht von andern erzwungen werden kann (§. 855), sondern es sind jene vielmehr verbunden uns selbige

bige freywillig zu erweiſen und wir haben auch ſelbige nur auf eine ſolche Art von ihnen zu erwarten. Die Neigung zur wahren Ehre, welche man durch wahre Vollkommenheiten von andern uud zwar ganz freywillig zu erhalten ſuchet, heißet die **Ehrbegierde**, welche dem Geſetze der Natur gar nicht entgegen iſt. Verlanget man aber dieſe Ehre von andern ſo, daß wir ſelbige mit Gewalt von ihnen zu erzwingen ſuchet, und die erforderte Vollkommenheiten an uns gar nicht angetroffen werden; ſo iſt dieſes der **Ehrgeitz** und dem Rechte der Natur allerdings zuwieder.

Ein jeder erkennet hiebey von ſelbſten: daß wir allhier nur von der natürlichen und ſittlichen keinesweges aber von der äußerlichen und Civil-Ehre reden, als welche einzig und allein den Willen des Fürſten in einem Staate zum Grunde hat.

§. 877. Sollen wir unſere wahre Ehre ſuchen und vertheidigen (§ 876); ſo müſſen wir auch gegenſeitig verbunden ſeyn, andern die ihnen zukommende Ehre keinesweges zu verſagen, ſondern auch ſelbige zu vertheidigen und zu befördern (§. 795 u. 796).

§. 878. Man **verläumdet** andere, wenn man ſelbigen Unvollkommenheiten ohne Grund andichtet und von ihnen außaget, welche Verläumdung ſich in eine **Läſterung** verwandelt: wenn ſie ausnehmend groß iſt. Die Verläumdungen und Läſterungen anderer ſind alſo denen Pflichten gegen andere offenbar zuwieder (§. 877).

§. 879. Sollen wir unſern Nächſten als uns ſelbſt lieben (§. 857) und derſelben wahres Beſte auf alle Art ſuchen (§. 795); ſo ſind wir auch verbunden deren Unvollkommenheiten nur zu verbeſſern zu ſuchen,

und

und selbige, so viel es nur ohne Schaden anderer und unserer selbst geschehen kann, zu unterdrücken. Wir haben also gar kein Recht, anderer Fehler auszubreiten und noch wol gar zu vergrößern. Hieher nun gehören die Pasquillen und Schmähschriften: darinne man eines andern Fehler besonders aufdecket und vergrößert, welche ebenfalls denen Pflichten gegen andere zuwieder sind (§. 877); wozu aber die **Satyre** keinesweges gerechnet werden kann, als worinn man nur den Fehler an sich und überhaupt lebhaft bis in das lächerliche vorstellet.

§. 880. Sind wir aber verbunden unser Leben und Gesundheit zu erhalten und zu vertheidigen (§. 863) und sind auch andere verpflichtet dazu das ihrige beyzutragen (§. 875); so muß folgen: daß wir auch verbunden sind, unser Leben und unsere Gesundheit mit dem Tode eines andern zu vertheidigen, wenn wir beydes auf keine andere Art erhalten können (§. 874). Diese Vertheidigung unsers Lebens mit dem Verluste des Lebens dessen, der uns unrechtmäßiger Weise überfällt, heißet die **Nothwehr**, welche also nicht ehe statt findet, als bis keine gelindere Mittel etwas verfangen wollen.

§. 881. Es findet auch diese Nothwehr sowohl in dem natürlichen, da wir keinen Obern außer Gott über uns erkennen, als auch in dem Bürgerlichen Zustande statt, wenn die Umstände angeführter maßen beschaffen sind (§. 880). Setzen wir aber den Stand der Republiken voraus, worinn alle Unterthanen dem Willen eines Fürsten und Oberen unterworfen sind, von welchem, wie auch von einigen anderen Personen

das

das Wol der ganzen Republic beſonders abhänget; ſo erhellet von ſelbſten: das die Nothwehr keinesweges wieder den Fürſten und ſolchen Perſonen nach dem Geſetz der Natur ſtatt finde, von welchem das Wol des Ganzen ausnehmend abhänget.

§. 882. Sollen wir immer das Beſte ſuchen, und die größte Vollkommenheit im Ganzen zu befördern trachten (§. 854); ſo müſſen wir auch verbunden ſeyn auf Befehl eines grauſamen Tyrannen einen Unſchuldigen zu tödten, wenn unſer Leben darauf ſtehet. Wir müſſen auch ein Recht haben, alles, was im Wege ſtehet, zu ermorden, wenn wir unſer Leben nicht anders erhalten können (§. 863).

§. 883. Und ſind wir gleich verbunden zur Erhaltung unſers Lebens (§. 860); ſo muß doch kein größerer Schade der Geſellſchaft daraus erwachſen (§. 795. 796 und 853); folglich ſo müſſen wir allerdings unſer Leben in Gefahr zu wagen und ſelbiges aufzuopfern verbunden ſeyn, wenn dadurch in Anſehung der ganzen Geſellſchaft wichtige und große Vortheile zu erlangen ſind.

§. 884. Das **Eigenthum** iſt ein Recht eine Sache mit einer Beſtändigkeit und Ausſchließung anderer, das iſt, als eigen zu nutzen und zu gebrauchen. Unnütze Dinge alſo und ſolche, welche nicht mit einer Ausſchließung anderer gebrauchet werden können, ſind auch keines Eigenthums fähig. Dieſem Eigenthum wird die **Gemeinſchaft** entgegen geſetzet, nach welcher viele ein gleiches Recht haben eine Sache zu nutzen. Nachdem dieſes Eigenthumsrecht ſich entweder auf alle oder auch nur auf etliche Stücke einer

Sache

Sache zu nutzen und zu gebrauchen erstrecket; so ist selbiges entweder ein **völliges** oder **nicht völliges Eigenthum**. Und wenn nur ihrer viele ein gleiches Recht an einer Sache haben, so, daß sie die übrigen davon ausschließen können; so nennet man selbiges eine **eigenthümliche Gemeinschaft**. *Communio Positiva*; welcher die **gänzliche Gemeinschaft** oder die *Communio Negativa*, da alle ein gleiches Recht haben, entgegen gesetzet ist.

§. 885. Der Zustand der Menschen, worinn sie sich ohne alle willkührliche Anstalten nach ihrer eigentlichen Natur befinden, heißet im weitläuftigen Verstande der **natürliche Stand** derselben. Nehmen wir nun diesen Zustand an, so muß folgen: daß der eine so viel Recht zu den Sachen in der Welt habe als der andere, und daß folglich alle Menschen ein gleiches Recht haben die Dinge zu nutzen. Es findet also in dem Stande der Natur gar kein wirkliches Eigenthum statt.

§. 886. Gehet aber die Absicht Gottes nach der Geselligkeit auf die wahre Glückseligkeit derer Menschen (§. 795); so wird der verderbte Zustand der Menschen uns leicht überführen: daß diese göttliche Absicht durch die Gemeinschaft in dem natürlichen Stande nicht mehr konnte erhalten werden, und daß folglich diese göttliche Absicht verlange: daß wir an dessen statt das Eigenthum haben einführen müssen (§. 884).

§. 887. Die Einführung des Eigenthums verlanget: daß einige ihr Recht zu einer Sache haben verlieren, und daß andere solches als ein eigenes haben erlan-

erlangen müſſen (§. 884 und 886). Da nun aber dieſes der Geſelligkeit gemäß, keinesweges anders als durch ihre freye Einwilligung geſchehen kann (conf. §. 795 und 881); ſo iſt folglich die willkührliche Einwilligung derer Menſchen die einzige in der Vernunft gegründete Art ein Eigenthum zu erhalten. Die Sache iſt einerley, wenn ein Eigenthum von einem auf den andern gebracht wird; folglich ſo müſſen auch alle Arten des Eigenthum auf andere zu bringen ebenfalls auf der Menſchen freye Einwilligung, das iſt, auf einen wirklichen Vertrag ankommen, wenn ſie vernünftig und dem Rechte der Natur gemäß ſeyn ſollen.

§. 888. Hieraus nun folget: daß weder die Einnehmung einer Sache noch auch die Verjährung eine rechtmäßige Art nach dem Rechte der Natur ſeyn könne, das Eigenthum zu erlangen. Ingleichen: daß weder die Vermächtniße und Teſtamente noch auch die ordentliche Erbfolge nach dem Rechte der Natur als rechtmäßige Mittel das Eigenthum zu erhalten angenommen werden können (§. 887).

§. 889. Iſt aber das Eigenthum ein Recht zu einer Sache mit Ausſließung anderer (§. 884); ſo folget: daß auch andere uns darinn nicht ſtöhren müſſen, ſondern vielmehr dabey zu ſchützen verbunden ſind (§. 795); ſo folget auch: daß wir ſelbſt ein völliges Recht haben uns in unſerm Eigenthum wieder alle Anfälle zu vertheidigen (§. 853 und 854).

§. 890. Haben wir alſo gleich ein Recht unſere Ehre ſowol als auch unſere Güter und unſer Eigenthum wieder andere zu vertheidigen (§. 877 und §. 889);

889); so muß selbiges doch ebenfalls nach denen Regeln der Geselligkeit geschehen (§. 854). Wir können folglich beydes keinesweges durch den Tod eines andern beschützen und mit dem Tode desselben vertheidigen, wo nicht die Gefahr unsers Lebens und unserer Gesundheit damit verbunden ist. Woraus denn so gleich erhellet: wie wir uns gegen einen nächtlichen Dieb und einen gewaltthätigen Rauber beyderley Gütter aufzuführen haben.

§. 891. Das Recht des Eigenthums giebet uns auch nach seiner wahren Beschaffenheit ein Recht unsere Sachen, wenn auch andere schon selbige besitzen, von selbigen wieder zu fordern, und ein jeder Besitzer ist verbunden die Sache ihrem Eigenthumsherrn wieder zu geben, so bald sich nur derselbe meldet (§. 884). Es ist aber allerdings alhier ein Unterscheid zu machen unter einem Besitzer, welcher auf eine ganz erlaubte und ordentliche Art zum Besitz gelanget ist, und unter einem solchen, welcher nicht auf solche Art dazu gekommen ist. Dieser ist verbunden ohne alle Wiedererstattung dessen, was er deswegen verwendet hat, die Sache an den Eigenthumsherrn zurück zu geben, da hergegen jener seinen Aufwand mit Recht von demselben erst wiederfordern kann.

§. 892. Die Größe, wornach wir die Handlungen der Menschen und die Güter als Moralische Dinge unter einander vergleichen und selbige schätzen, heißet der **Wehrt der Dinge**. Indem nun die Menschen nach der Geselligkeit sich unter einander zu dienen verbunden sind (§. 795); so verlangte allerdings diese göttliche Hauptabsicht von denen Menschen: daß sie

denen

denen Handlungen ſowohl als denen Sachen einen gewiſſen Wehrt zueignen mögten. Indem aber die Geſelligkeit auf die Glückſeligkeit der Menſchen ſiehet (§. 795); ſo muß auch aller Wehrt nur nach dem Nutzen und der Bedürfniß in Anſehung derer Dinge beſtimmet werden.

§. 893. Der Wehrt, wornach die Dinge unter einander verglichen werden, heißet der **gemeine Wehrt.** Wenn wir aber einem Dinge einen Wehrt beſtimmen und darnach alles übrige ſchätzen, ſo heißet ſolches im **ausnehmenden Verſtande der Wehrt,** oder **das Geld.** Es iſt aber der Nutze, worauf ſich der Wehrt der Dinge gründet, entweder ein wahrer oder ein eingebildeter Nutze; daher man denn auch den Wehrt der Dinge in den wahren und eingebildeten eintheilet, welcher leztere, ſo auch *pretium affectionis* heißet, in dem Rechte der Natur gar keinen Grund hat (§. 795).

§. 894. Indem nun der wahre Wehrt einer Sache mit der Sache ſelbſt verknüpfet iſt (§. 892 u. 893); ſo muß der, welchem das Eigenthum einer Sache zukommt, auch nothwendig ein Recht an dem Werth der Sache haben §. 8 4). Und folglich ſo muß ihm auch ſelbiger von keinem bey Abtretung einer Sache verſaget werden.

§. 895. Wenn man jemanden die Pflichten, welche man ihm zu leiſten ſchuldig iſt, verſaget, ſo beleidiget man ſelbigen. Alle Handlungen alſo, welche denen Pflichten gegen andere in der That zuwider ſind, ſind auch zugleich wahre **Beleidigungen,** welche mit der Geſelligkeit keinesweges beſtehen können (§. 795). Woraus alſo folget: **daß man keinen beleidigen müſſe.** Und da die Pflichten gegen andere ſowohl auf

die Seele als den Leib, wie auch auf den äußerlichen Zustand der Menschen gehen (per antec.); so muß auch in Ansehung aller dieser Stücke keiner von uns weder mittel- noch unmittelbar beleidiget werden.

§. 896. Das Böse, welches aus denen Beleidigungen erfolget, heißet der **Schaden** im sittlichen Verstande. Sind wir nun verbunden, niemanden zu beleidigen (§. 895); so müssen wir gleichfalls verbunden seyn, niemanden einen Schaden oder ein Uebels zuzufügen.

§. 897. Sollen wir nach dem Rechte der Natur keinen beleidigen und keinem einen Schaden zufügen (§. 885 u. 896); so folget: daß aller von uns anderen zugefügter Schade ihnen auch nothwendig wieder ersetzet werden müsse, jedoch nur allein in dem Fall, wenn wir einiger maßen Schuld an dem erlittenen Schaden sind, und selbiger eine wirkliche Beleidigung von uns zum Grunde hat (§. 896). Wenn demnach ein anderer durch uns oder Dinge, welche uns zugehören, in einem allgemeinen Verstande einen Schaden leidet, jedoch so, daß die Zurückhaltung und Verhinderung dessen gar nicht in unserer Gewalt gewesen ist, so ist es im moralischen Verstande kein eigentlicher Schade von uns, und darf also auch von uns nicht ersetzet werden.

Geschiehet also durch uns entweder aus Bosheit oder auch Unversehen anderen ein Schade; so verstehet es sich von selbsten, daß wir selbigen wieder ersetzen müssen. Ist es aber ein bloßer Zufall, welcher nicht in unserer Gewalt gestanden hat; so sind wir auch zu keiner Wiedererstattung verbunden.

§. 898. Da aber die Pflichten, welche wir anderen zu erweiſen haben, entweder Pflichten der Nothwendigkeit oder nur der Bequemlichkeit ſind (§. 855); ſo folget: daß auch die Beleidigungen entweder vollkommene oder unvollkommene ſeyn müſſen, und daß folglich in dem erſten Fall die Erſetzung des Schadens auch vollkommen und mit Schwang, in dem andern aber nur unvollkommen und ohne Schwang gefordert werden könne (§. 897).

§. 899. Haben wir gleich bey denen vollkommenen Beleidigungen auch ein vollkommenes Recht, die Erſetzung des uns zugefügten Schadens von anderen zu fordern (§. 898); ſo können wir jedoch bey gewiſſen ſich eräugenden Umſtänden nach dem Rechte der Natur nur nach unſerer unvollkommenen Verbindlichkeit handeln und die Erſetzung des Schadens nicht zu fordern verbunden ſeyn, z. E. wenn ein Blutarmer aus Unvorſichtigkeit uns ſchadet und er durch die Erſetzung deſſelben in die äuſſerſte Noth kommen ſollte.

§. 900. Die Pflichten, welche wir andern erweiſen, wozu wir nur innerlich und unvollkommen verbunden ſind, ſind eigentlich dasjenige, wenn ſie andern wirklich nach ihrem unvollkommenen Rechte erwieſen werden, was wir **Wohlthaten** heiſſen können, welche alſo in der That nichts anders ſind, als Werke der beſondern Liebe und Freundſchaft. Derjenige nun, welcher ſolche Zeugniſſe einer beſondern Liebe an uns beweiſet, heiſſet unſer **Wohlthäter**. Da nun dieſe Wohlthaten annoch als neue Gründe zu der allgemeinen Verbindlichkeit (§. 857) hinzu kommen: daß wir unſere Wohlthäter lieben, und alſo auch gegen ſelbige eine beſondere Liebe und Freundſchaft beweiſen ſollen:

die Liebe aber gegen den Wohlthäter die **Dankbarkeit** heißet; so folget: daß wir gegen unsere Wohlthäter nothwendig eine wahre Dankbarkeit beweisen müssen. Der Haß der Wohlthäter heißet die **Undankbarkeit,** welche folglich dem Rechte der Natur offenbar zuwider ist. Diese Undankbarkeit hat aber gewisse Grade. Der erste Grad ist die **Unerkenntlichkeit,** da man die Wohlthaten des andern vergißet, und folglich auch seinem Wohlthäter keine besondere Liebe erweiset, Der größere Grad aber ist der **schnöde Undank,** da man nicht nur gegen seine Wohlthäter unerkenntlich ist, sondern selbige auch so gar haßet und ihnen auch die nothwendigen Pflichten versaget. Ein jeder siehet von selbsten: daß dieser eigentliche Undank das schändlichste Laster sey, und daß solche Undankbare auf eine doppelte Art wider das Recht der Natur sündigen.

§. 901. Ist gleich die Dankbarkeit eine wirkliche Pflicht (§. 900); so ist sie doch nur eine unvollkommene Pflicht, weil die besondere Liebe anderer keinen Zwang leiden kann (§. 855). Wir haben also folglich zwar ein Recht, die Dankbarkeit von andern zu verlangen, wir dürfen aber selbige keinesweges mit Gewalt fordern. Und eine erzwungene Dankbarkeit ist in der That etwas widersprechendes (§. 900 col. §. 855). Sollte aber der schnöde Undank bis auf wirkliche vollkommene Beleidigungen gehen (§. 900); so haben wir allerdings ein vollkommenes Recht, uns wider selbige durch eine entgegen gesetzte Gewalt nach denen Regeln der Geselligkeit zu vertheidigen.

§. 902.

§. 902. Der Zustand derer Menschen, da keiner den andern öffentlich beleidiget, heißet **Friede.** Wenn aber einer den andern offenbar beleidiget, und dieser dadurch genöthiget wird, den Schaden mit Gewalt öffentlich abzuwenden, oder dadurch die Ersetzung desselben zu suchen, so heißet dieser Zustand der **Krieg.**

§. 903. Sind wir verbunden, niemanden zu beleidigen (§. 895); so müssen wir auch mit jedermann Friede zu halten und ohne vorhergegangene Beleidigungen keinen Krieg anzufangen verbunden seyn (§. 902). Indem wir aber auch ein Recht haben, uns wider alle offenbare Beleidigungen zu vertheidigen, und auch die Ersetzung eines offenbaren Schadens von andern mit Gewalt zu fordern (§. 898); so erkennet man: daß in diesen Fällen der Krieg allerdings erlaubet und rechtmäßig sey.

§. 904. Wir sollen aber auch unsere Feinde und Beleidiger lieben (§. 873); Folglich so muß man auch im Kriege, wo er anders rechtmäßig seyn und bleiben soll, diese Liebe keinesweges aus den Augen setzen, und niemalen darinne weiter, als auf die Abwendung sowohl eines gegenwärtigen als zukünftigen Schadens, wie auch auf die Ersetzung desselben gehen. Alles, was weiter gehet, ist unerlaubt und verwandelt auch den rechtmäßigsten in einen unerlaubten und unrechtmäßigen Krieg.

§. 905. Sollen wir niemanden Schaden zufügen (§. 895); so müssen wir auch keinen durch unwahre Worte in Schaden setzen. Und da solche unwahre Worte zum Schaden anderer **Lügen** heißen; so müssen wir auch verbunden seyn, nicht zu lügen. Da aber auch die Wahrheit selbst zuweilen zum Schaden

anderer genißbrauchet wird (per exp.); so folget: daß wir auch in solchen Fällen verpflichtet seyn müssen, die Wahrheit zu verschweigen, und lieber Unwahrheiten zu sagen, und uns also zu verstellen.

§. 906. Eine Neigung nur alsdann jederzeit die Wahrheit zu sagen, wenn sie Nutzen schaffet, heißet man die **Wahrhaftigkeit.** Wenn man aber selbige, wenn sie Schaden bringen kann, zurück hält, so heißet solches die **Verschwiegenheit.** Es ist folglich ein jeder verbunden, sowohl wahrhaftig als verschwiegen zu seyn (§. 905).

§. 907. Wenn zwey oder mehrere in etwas einwilligen, so heißet dieses ein **Vergleich** oder **Vertrag.** Sollen also die Vergleiche nach den Regeln der Natur gültig seyn, so müssen selbige nothwendig mit der Geselligkeit übereinstimmen (§. 795).

§. 908. Alle unsere Verbindlichkeit rühret von der Natur der Dinge und denen Gesetzen her (§. 735. 752 u. 765); Wir können uns also durch unsern bloßen Willen keine wahre Verbindlichkeit auflegen, wo nicht die Dinge selbst eine Verbindlichkeit mit sich führen. Es können folglich auch die Verträge keine neue Verbindlichkeit machen, sondern sie müssen beständig schon solche Handlungen, wozu wir verbunden sind, voraussetzen.

§. 909. Aus diesen Sätzen folget auch ferner: daß kein Vergleich nach dem Rechte der Natur bey unmöglichen und offenbar verbotenen, wie auch bey offenbar gebotenen Dingen, als wozu wir schon vollkommen verbunden sind, statt finden könne (§. 907 u. 908).

§. 910. Die uuvollkommenen Pflichten gegen andere führen zwar eine innerliche vollkommene Verbindlichkeit mit sich, sie können aber jedoch von selbigen nicht mit Gewalt erzwungen werden (§. 855). Der Grund hievon ist dieser: weil selbige noch viel ungewisses von beiden Seiten bey sich führen; indem wir nicht mit einer Gewißheit wissen können: ob des andern wahre Bequemlichkeit und Vergnügen solches erfordern oder nicht; so wie auch der andere nicht mit Gewißheit wißen kann: ob es auch unsere Bequemlichkeit leide, daß wir ihm seine Forderung zugestehen (ibid.). Da aber jedennoch die Pflichten der Bequemlichkeit ebenfalls wahre Mittel zu der Menschen Glückseligkeit sind, welche wir auf alle Art zu besorgen haben (§. 795 u. 855); so folget allerdings: daß wir verbunden seyn müssen, dahin zu sehen: daß das Ungewisse dieser Pflichten möge gehoben, und sie auf solche Art ebenfalls in vollkommene Pflichten verwandelt werden. Wir finden aber hiezu keine andere Mittel, als die Verträge (§ 907); Folglich so erfordert auch die Geselligkeit und das Recht der Natur: daß wir in solchen Fällen mit andern uns vergleichen und auf solche Art durch Verträge unsere und anderer Glückseligkeit desto besser befördern mögen.

§. 911. Hieraus nun erhellet: daß nach dem Rechte der Natur die Verträge in keinen andern Fällen, als nur bey denen Pflichten der Bequemlichkeit, welche in Ansehung unserer nur etwas ungewisses bey sich führen, statt finden können und sollen (§. 910). Es folget ferner: daß die Verträge und Vergleiche in einem vollkommenen Zustande der

Menschen ganz und gar unnütze sind, und daß sie sich ebenfalls nur auf unsern verderbten Zustand beziehen (Ibid).

§. 912. Alle Verträge geschehen durch die Einwilligung (§. 907), welche entweder ausdrücklich durch Worte oder auch durch gewisse Thaten auf eine wahrscheinliche Art kann angezeiget werden (per exp.); daher man denn die Verträge in **gewisse** und **wahrscheinliche** oder **ausdrückliche** und **stillschweigende** eintheilet. Als Verträge haben beide Arten keine verschiedene Wirkung (§. 910). Der ganze Unterscheid bestehet nur darinn: daß man bey denen letztern nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit genau untersuchen müsse: ob auch ein wirklicher Vertrag statt finde oder nicht?

§. 913, In so weit man seine Einwilligung entweder selbst erkläret oder auch durch einen andern, welcher der **Unterhändler** oder die **Mittelsperson** heißet, erklären läßet (per exp.), so theilet man die Verträge ein in **unmittelbare** und **mittelbare.**

§. 914. Wenn nur von einer Seite etwas zu leisten in dem Vergleiche versprochen wird, und der andere Theil solches nur blos annehmen darf, so heißet selbiger ein **einseitiger Vergleich** oder ein **bloßes Versprechen.** Wenn aber beide Theile etwas zu leisten über sich nehmen, so heißet selbiger ein **zweiseitiger Vergleich.** Es ist aber bey dem bloßen Versprechen jedoch die Annehmung des andern nothwendig (§. 910), und diese kann man ebenfalls füglich als eine wirkliche That ansehen; daß also folglich bey beiden

den Arten derer Verträge einerley Wahrheiten vorkommen.

§. 915. Geschiehet aber ein Vertrag durch Einwilligung derer Theile (§. 907); so müssen diejenige, welche einen Vertrag aufrichten wollen, nothwendig den wirklichen Gebrauch der Vernunft besitzen und aus einem freyen Willkühr ohne einen äußerlichen Zwang handeln.

§. 916. Da durch einen getroffenen Vergleich das Ungewisse einer Pflicht gehoben und selbige dadurch in eine vollkommene verwandelt wird (§. 910); so folget: daß man das durch den Vergleich bestimmte allerdings von dem andern Theile mit Gewalt fordern könne und dazu also ein vollkommenes Recht habe.

§. 917. Da durch die Verträge ein vollkommenes Recht erhalten wird (§. 910); so muß folgen: daß wir nicht über fremde Dinge, woran wir kein Recht haben, mit andern einen gültigen Vergleich treffen können.

§. 918. Weil ein Irrthum, wie auch eine etwanige List mit dem freyen Gebrauche der Vernunft annoch bestehen kann (per def.); so folget: daß auch hiedurch die Gültigkeit eines Vergleichs keinesweges an sich etwas leide. Weil aber eine eingejagte Furcht und wirklicher Zwang dem freyen Gebrauch der Vernunft ganz zuwider ist (per def.); so folget: daß dergleichen Verträge von Seiten dessen, der gezwungen worden ist, gar keine vollkommene Verbindlichkeit mit sich führen (§. 916).

§. 919. Sollte durch einen Vergleich der eine Theil in einen merklichen Schaden versetzet seyn; so

ist nur darauf zu sehen, wer die Ursache des Schadens ist.

1. Ist derjenige, der den Schaden leidet, gar nicht Schuld, sondern der andere, so hat der Vertrag nicht allein gar keine Gültigkeit, sondern der andere ist auch so gar gehalten, den mir schon zugefügten Schaden wieder zu ersetzen (§. 895 u. 892).
2. Ist aber selbiger selbst Schuld daran; so muß hergegen der Vertrag allerdings gültig seyn, und der andere kann dasjenige, was versprochen ist, mit dem vollkommensten Rechte von jenem fordern.
3. Weil wir aber auch verbunden sind, keinem zu schaden (§. 896); so erfordert allerdings das Recht der Natur, einen solchen Vergleich, wenn uns nur alles gut gethan wird, aufzuheben. Indem aber der andere unsere wahre Umstände nicht wissen kann; so hat er nur ein unvollkommenes Recht, von uns solches zu verlangen, und unsere Pflicht gegen ihn ist ebenfalls nur eine unvollkommene und unbestimmte (§. 855): Und folglich so muß auch dieses ebenfalls erst durch einen neuen Vergleich unter beiden bestimmet werden (§. 910).

§. 920. Ein Vertrag giebet beiden Theilen ein vollkommenes Recht, das versprochene zu fordern (§. 910); und folglich so muß auch ein jeder vollkommen verbunden seyn, das versprochene zu leisten. Sollte es aber nicht in jemandes Kräften stehen; so verlanget allerdings die Geselligkeit: daß wir es nicht

mit

mit Gewalt erzwingen: welches überdem auch nur vergeblich ſeyn würde. Indem aber die Verbindlichkeit des andern beſtändig bleibet (§. 820); ſo folget: daß auch der andere ſich beſtändig dahin beſtreben müſſe, daß das Verſprechen erfüllet werde.

§. 921. Indem auch ein bloßes Verſprechen, wenn es angenommen iſt, ein wirklicher Vergleich iſt (§. 914); ſo muß ebenfalls alles, was bisher von dieſem überhaupt erwieſen iſt, von jenem gelten. Da auch überdem die Annehmung des Verſprechens etwas nothwendiges iſt (§. 914); ſo muß auch der Verſprechende annoch immer, ſo lange die Annehmung noch nicht geſchehen, ein Recht behalten, ſelbiges zu wiederrufen. Es folget hieraus noch weiter: daß auch ein Verſprechen nicht auf die Erben gezogen werden könne, wenn derjenige, dem es verſprochen iſt, ehe ſtirbet, als er das Verſprechen des andern angenommen hat.

§. 922. Da ein Vergleich durch beiderſeitige Einwilligung geſchloßen wird (§. 907); ſo iſt klar: daß auch ſelbiger durch beiderſeitige Einwilligung wiederum könne gehoben werden. Es folget auch zugleich hieraus: daß der andere Theil ebenfalls nicht gehalten ſey, den Vergleich zu erfüllen, wenn der eine Theil von ſeinem Verſprechen abgehet. Weil aber kein Vergleich zum Schaden eines dritten gültig iſt (§. 917); ſo folget: daß dieſes alles nur unter der Einſchränkung ſtatt finde, wenn kein Dritter darunter leidet.

§. 923. Gehet ein Vergleich nur auf eine gewiße Sache und auf eine gewiße Perſon; ſo muß folgen: daß ſelbiger ſo gleich aufhöre, wenn das verſprochene

gelei-

geleistet ist oder auch die Person zu leben aufhöret (§. 907).

§. 924. Wenn eine Mittelsperson nach seiner ihm mitgetheilten Vollmacht sich aufführet, so muß der Vertrag ebenfalls in Ansehung des Bevollmächtigers völlig gültig seyn (§. 913 col. 907). Sollte aber der Bevollmächtigte seine ihm gegebene öffentliche Vollmacht überschreiten; so kann auch der Vergleich mit dem Bevollmächtiger, wo dieser solches nicht gut heißet, keinesweges gültig seyn (§. 907).

§. 925. Wenn man das Recht einer Sache an einen andern abtritt, um dargegen etwas anders zu erhalten, so heißet dieses **Tauschen.** Wenn man aber gegen Geld das Eigenthum einer Sache von andern erhält oder an selbige abtritt, so heißet dieses **Kaufen** und **Verkaufen.** Da man aber keinen beleidigen soll (§. 895); so ist auch solches so wol im Tauschen als Verkaufen etwas unerlaubtes. So bald aber der Vergleich unter beiden Theilen wirklich getrofen ist; so muß sowol der Tausch als auch der Verkauf vollkommen richtig seyn, es mag im übrigen die Sache selbst übergeben seyn oder nicht (§. 907).

§. 926. Ist nach geschehenem Vergleich der Tausch und Kauf völlig richtig, ohne daß die Sache selbst wirklich übergeben sey (§. 925); so folget: daß der Schade sogleich dessen sey, welchem das Eigenthum über die Sache zukommt: es sey dann, daß der andere offenbar Schuld daran, daß selbige auch nicht übergeben sey.

§. 927. Sind wir anderen mit unseren Sachen zu dienen verbunden, und zwar sowol umsonst, wenn die

Sache

Sache keinen Schaden leidet, als auch für eine Gegenerſtattung, wenn ſelbige durch den Gebrauch verdorben wird (§. 795 u. §. 895), wovon jenes **Leihen**, dieſes aber **Vermiethen** und **Verpachten** heißet; ſo iſt klar: daß auch das Leihen ſowol als Vermiethen in dem Rechte der Natur gegründet ſey, und ein gültiger Vergleich dabey ſtatt finde. Man erkennet aber zugleich: daß man in allen dieſen Stücken nicht weiter gehen müſſe, als der Innhalt des Vergleichs es haben will. Wir haben folglich auch kein Recht, die geliehene und gemiethete Sachen ohne Vorwißen des Eigenthumsherrn wieder an andere zu leihen und zu vermiethen. Wir ſind auch verbunden, die Sachen, ſo viel es nur immer geſchehen kann, in Acht zu nehmen und nicht zu verwahrloſen. Eben ſo folget auch: daß wir die Sache, nachdem wir ſie gebrauchet und die Zeit der Vermiethung zu Ende, dem Eigenthumsherrn ſogleich wieder abtreten müſſen.

§. 928. Sollte aber in Anſehung der Sache ſelbſt, welche einem andern geliehen iſt, ein Schade geſchehen; ſo ſtammet derſelbe entweder auf einige Art von dem her, der ſelbige geliehen hat, oder es iſt ein bloßes Unglück. Iſt das erſtere, ſo verſtehet es ſich: daß derſelbe dem Eigenthumsherrn müſſe erſetzet werden. Iſt aber das letztere und der Beſitzer hat alles beobachtet, was er hat thun ſollen; ſo kann ihm nichts zugerechnet werden, und folglich ſo muß der Eigenthumsherr allein allen Schaden leiden. Eben ſo verhält es ſich auch bey der Vermiethung; es kommt aber jedennoch das meiſte auf den wahren Innhalt des Vertrages an.

§. 929.

§. 929. Eine Art des Leihens ist auch der **Vorschub**, da man einem eine Sache, welche aufgehet, unter dem Bedinge: daß er selbige oder auch eine gleichgültige zu einer gewißen Zeit wiedergeben soll, als eigenthümlich überläßet. Da nun bey diesem Vorschub die Sache als eigenthümlich übergeben wird (per def): so kann der Besitzer auch nach seinem Gefallen damit schalten und walten (§. 884) und er muß auch allen Schaden ertragen, welcher bey der Sache selbst sich äußert. Es verstehet sich ebenmäßig von selbsten, da man eben die Sache wieder zu geben versprochen hat: daß der veränderte Wehrt derselben darinn gar keinen Unterscheid mache, sondern daß man unter allen veränderten Umständen so viel wieder geben müße, als man empfangen habe.

§. 930. Sind wir überhaupt andern zu leihen verbunden (§. 927); so müssen wir auch verbunden seyn, ihnen Geld zu leihen, wenn wir anders dessen entbehren können, und zwar umsonst, wenn selbige, ohne etwas damit verdienen zu können, solches zu ihrem nöthigen Unterhalte gebrauchen. Sollten aber andere Geld leihen und damit etwas zu verdienen suchen, und auch wirklich verdienen, wozu wir selbiges ebenfalls hätten gebrauchen können; so ist es allerdings billig: daß sie uns etwas von ihrem Gewinn für diesen ihnen geleisteten Dienst abgeben, welches Geld sodann die **Zinsen** genennet werden und gar füglich also mit dem Rechte der Natur bestehen können; da denn das geliehene Geld selbst das **Kapital** genennet wird.

§. 931. Da die Zinsen, wenn sie nicht abgetragen werden, wiederum ein neues Kapital ausmachen; so fol-

folget: daß man gar wohl von dieſen Zinſen wiederum neue Zinſen nach dem Rechte der Natur nehmen könne (§. 930). Und da der Gewinn und Verdienſt des andern der wahre Grund derer abzugebenden Zinſen iſt (§. 930); ſo iſt klar: daß dieſelben dem Verdienſte mit dem Gelde proportioniret ſeyn müßen, und alſo nach dem Rechte der Natur nichts allgemeines und gewißes in Anſehung der Größe derer Zinſen beſtimmet werden könne.

§. 932. Wenn der Schuldner höhere Zinſen von einem Kapital geben muß, als er damit gewinnen kann; ſo heißet dieſes **Wucher treiben.** Da man nun keinen beleidigen und Schaden zufügen ſoll (§. 895 u. 896); ſo erhellet daraus: daß der Wucher dem Rechte der Natur allerdings zuwider und höchſt unerlaubt ſey.

§. 933. Soll aber ein jeder für ſein Eigenthum ſorgen (§. 889); ſo iſt er auch verbunden, für die Sicherheit ſeiner ausgeliehenen Gelder auf alle Art zu ſorgen. Zu dieſer Sicherheit nun können 1) wirkliche Sachen dienen, welche man ein **Pfand** heißet. 2) Können uns des Schuldners Vermögen und Güter ſchriftlich zur Sicherheit angewieſen werden, welches man ein Unterpfand oder eine Hypothek nennet; und 3) können auch andere für die Bezahlung des Schuldners ſtehen und gut ſagen, welche man **Bürgen** nennet. Wir ſehen alſo: daß alle dieſe Dinge mit dem Rechte der Natur beſtehen können und durch einen wirklichen Vergleich beſtimmet werden müſſen.

§. 934. Da das Pfand nur zur Sicherheit gegeben worden (§. 933); ſo haben wir auch ohne eine beſon-

ders

ders zugestandene Freyheit kein Recht, selbiges für uns zu gebrauchen; sondern wir sind verbunden, es auf das sorgfältigste zu bewahren, damit es nicht durch unsere Schuld Schaden nehme; als welchen wir allerdings zu ersetzen schuldig sind (§. 897). Sollte aber das Pfand ohne alle unsere Schuld Schaden leiden; so sind wir keinesweges zur Ersetzung desselben gehalten (§. 897). Endlich so folget auch: daß man das Pfand allerdings verkaufen könne, wenn der Schuldner selbiges nicht zur gesetzten Zeit wieder einlöset.

§. 935. Sind die Güter und das ganze Vermögen eines Schuldners zum Unterpfande gesetzet; so folget: daß derselbe in so weit auch kein Recht mehr habe, selbige ebenfalls anderen annoch zur Sicherheit anzuweisen (§. 933). Es müssen also folglich die letztere Gläubiger allerdings nachstehen und denen ersteren so viel, als zu ihrer Sicherheit dienet, zuerst vorausnehmen laßen.

§. 936. Ein Bürge machet sich entweder so anheischig: daß er als ein Selbstschuldner wolle angesehen seyn, oder nur so, daß er im Fall der Noth für den Schuldner einstehen wolle. In dem ersten Fall kann man sich ohne Umwege an den Bürgen halten. In dem andern Fall aber muß man erst bey dem Schuldner seine Bezahlung suchen, und wenn dieser nicht kann oder nicht will, so hat man auch Recht, den Bürgen selbst anzugehen (§. 933).

§. 937. Zu denen Verträgen gehöret auch noch die **Verwahrung einer fremden Sache:** da uns jemand seine Sachen, welche bey ihm nicht sicher genug stehen, übergiebet, um selbige bey uns aufzubehal-

halten, damit er ſie, wenn er ſelbige nöthig hat, wieder bekommen könne. Da wir nun anderen dienen ſollen, wenn nur keiner darunter Schaden leidet (§. 795); ſo folget: daß wir auch eines andern Güter, wenn ſie bey ihm nicht ſicher ſind und ſolches nur nicht zum Schaden anderer gereichet, in Verwahrung zu nehmen verbunden ſind. Wir ſind auch verbunden, dafür eben ſo gut, als für unſere eigene zu ſorgen. Und wenn ſie ſodann bey uns Schaden nehmen, ſo ſind wir nicht gehalten, ſelbigen zu erſetzen.

§. 938. Die Menſchen ſind zum öftern geneigt, von ihrem Verſprechen und Pflichten abzugehen (per exp.), daher man ſich auch auf ihre Verträge nicht viel verlaßen kann, wodurch aber die Glückſeligkeit der Menſchen viel leiden muß (§. 907). Da nun dieſes größten Theils aus Unachtſamkeit und Gewohnheit geſchiehet, und ein Menſch wider ſeine völlige Ueberzeugung von ſeiner Pflicht und wider ſein aufgewecktes Praktiſches Gewiſſen nicht handeln kann (§. 786); ſo erhellet von ſelbſten: daß wir nach dem Rechte der Natur allerdings ein ſolches Mittel anwenden können und müſſen, wodurch das Gewiſſen des andern, erwecket, und er alſo von ſeiner Pflicht lebendig überzeuget werden möge, damit wir deſto ſicherer ſeinen Worten und Zuſagen trauen und uns darauf mit Grunde verlaſſen können.

§. 939. Solche Redensarten, wodurch wir verſichern, daß wir aufrichtig ſind und die Wahrheit reden, heißen **Betheurungen.** Eine ſolche Betheurung aber, worinn wir GOtt ſelbſt zum Rächer anrufen, wenn wir es nicht aufrichtig meinen, heißet der

Eid; und wer einen solchen Eid ableget, der **schweret.** Wenn man also schweret und einen Eid leistet, so stellet man sich GOtt als einen gerechten Rächer aller Unwahrheiten und Handlungen, welche wider seine Gesetze sind, vor, welcher solche ganz gewiß auf das härteste bestrafen wird.

§. 940. Gedenket man bey dem Eide so an Gott: daß er ein gewisser Rächer aller bösen Handlungen seyn werde (§. 939); so muß dadurch das Gewissen eines solchen Menschen nothwendig rege gemacht und erwecket werden, und wir müssen allerdings seinen Worten mehr, als sonsten, Glauben beymessen können. Dieses ist also die Absicht aller Eide, und wir sehen daraus die Nothwendigkeit derselben in der menschlichen Gesellschaft (§. 938).

§. 941. Hieraus nun folget von selbsten: daß der Eid keine neue Verbindlichkeit mache, sondern selbige schon voraus setze (§. 940). Und ferner: daß ein Eid, welcher keine Verbindlichkeit voraus setzet, auch nicht dürfe gehalten werden, es mag derselbe von uns erzwungen oder freywillig geleistet seyn (ibid.). Noch weiter: daß ein unnützes Schweren ein wirklicher Misbrauch des göttlichen Namens sey (§. 939). Und endlich: daß es eben nicht auf die Worte ankomme, sondern daß man schon einen wirklichen Eid geleistet hat, so bald man sich GOtt als einen Rächer böser Handlungen vorstellet (§. 939); daher denn auch derjenige keinesweges schweret, welcher dem andern einen Eid vorlieset.

§. 942. Da die bloße Vorstellung der göttlichen Rache und die darunter geschehene Versicherung ein

völliger

völliger Eid iſt (§. 939); ſo folget: daß alle diejenigen gar ſehr irren, welche von dem Eide frey zu ſeyn vermeinen, wenn ſie nur die Worte deſſelben nicht herſagen dürfen; wie auch: daß alle Vorbehaltungen und andere Auslegungen bey einem Eide ungereimt und nichts ſind.

§. 943. Ein Eid, welcher keine wahre Verbindlichkeit zum Grunde hat oder um einer Lüge Willen geſchiehet, heißet ein **falſcher Eid.** Das Gegentheil aber davon iſt ein **wahrer Eid.** Da nun ein unnützes Schweren ein wirklicher Misbrauch des göttlichen Namens iſt (§. 941); ſo erhellet von ſelbſt: wie ſehr man ſich in Acht zu nehmen habe, daß man nicht falſch ſchwere.

§. 944. Ein wahrer Eid, welcher eine wahre Verbindlichkeit zum Grunde hat (§. 943), heißet ſodann ein **Meineid**, wenn ſelbiger nicht gehalten und der Eidſchwur alſo wirklich gebrochen wird. Derjenige aber, welcher einen ſolchen Eid nicht hält, heißet ein **Meineidiger.** Da nun einer, welcher ſchweret, bezeuget: daß er ſeine Pflicht erkenne und GOtt deswegen zur Rache anrufet (§. 939); ſo ſündiget ein ſolcher wirklich wider beſſer Wiſſen und Gewiſſen und machet Gott offenbar zum Lügner. Eine ſolche Aufführung iſt alſo die ſchändlichſte, welche nur gedacht werden mag.

§. 945. Soll durch den Eid unſer Gewiſſen von unſerer Verbindlichkeit erwecket werden (§. 940) und ſoll dabey GOtt als ein Rächer alles Böſen erkannt werden (§. 939); ſo folget:

1. daß einer, der da ſchweren ſoll, nothwendig den Gebrauch der Vernunft haben müſſe, und

2. nothwendig einen GOtt, der gerecht ist und das Böse bestrafet, glauben müsse,
3. daß auch derjenige, welcher im übrigen einen falschen Begriff von GOtt hat, schweren könne, wo er nur kein Atheist ist,
4. daß diejenigen am meisten durch den Eid zu ihrer Pflicht müssen angehalten werden, welche sehr gottlos und boshaftig sind,
5. daß der Eid auch im Namen eines andern gar füglich könne abgeleget werden.

§. 946. Wenn wir einem andern unter der Vorstellung der göttlichen Rache seine Verbindlichkeit vorhalten, und von ihm deswegen eine bloße Antwort und ein Versprechen verlangen, so heißet dieses eine **Beschwerung**, welche folglich eine gleiche Wirkung mit einem Eide haben muß (§. 939 und 940).

§. 947. Da die meisten Menschen mehr durch das sinnliche, als vernünftige gerühret werden (per exp.), der Eid aber eine so wichtige Sache ist, und in den allerwichtigsten Fällen gebraucht werden kann (§. 943 und 944); so erfordert allerdings das Recht der Natur: daß wir solche äußerliche Ceremonien, welche zu dem Endzwecke des Eides etwas beytragen können, keinesweges verabsäumen, noch auch die Menschen von der wirklichen Hersagung des Eides lossprechen; welches aber bey Vernünftigen so nothwendig nicht ist.

§. 948. Da ein verbindlicher und wahrer Eid sich auf eine vorausgesetzte Pflicht gründet (§. 941); so muß auch die Verbindlichkeit eines Eides nothwendig eben so lange dauren, als die Pflicht selbst statt findet.

§. 949.

§. 949. Wann man verlanget: daß einem andern dieses oder jenes Unglück wiederfahren möge, so **wünschet** man selbigem **etwas Böses**; und wenn man solches sein Verlangen mit Worten zu erkennen giebet, so **fluchet man selbigem.** Da wir aber alle Menschen und auch unsere Feinde lieben sollen (§. 895); so folget: daß wir niemanden etwas Böses wünschen und fluchen sollen.

§. 950. Soll aber der Ehre Gottes und der Geselligkeit von denen Menschen ein Genüge geschehen; so müssen nothwendig Menschen da seyn, und das menschliche Geschlecht erhalten werden (§. 750 u. 795). Da nun dieses auf eine natürliche Art durch die Zeugung geschehen kann (per exp.); so müssen wir daraus schließen: daß die Erzeugung der Kinder nach dem Rechte der Natur allerdings eine wahre und nothwendige Pflicht der Menschen sey, in welcher Absicht denn auch GOtt denenselben hiezu einen natürlichen Trieb eingepflanzet und dadurch ihre Verbindlichkeit bestärket hat.

§. 951. Die Geselligkeit erfordert aber nicht allein: daß viele Menschen da seyn, sondern auch: daß selbige mit allerley Geschicklichkeiten begabet, das ist, gut erzogen seyn (§. 795), wozu also die Menschen überhaupt ebenfalls verbunden seyn müssen. Sollte aber diese Erziehung unserer Kinder bey unserm gegenwärtigen verdorbenen Zustande allen und jeden überlassen seyn; so erkennet man gar bald, daß solche Erziehung sehr schlecht würde erhalten werden. Es verlanget demnach das Recht der Natur allerdings: daß gewisse Personen bestimmet seyn müssen,

welche sich vor allen der Erziehung der Kinder annehmen sollen. Da nun die Eltern den stärksten Bewegungsgrund haben, sich ihrer Kinder anzunehmen, und denenselben auch eine natürliche Liebe gegen ihre Kinder eingepflanzet ist (per exp.); so erhellet: daß die Eltern besonders für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen verbunden seyn müssen.

§. 952. Der Beyschlaf ist das einzige natürliche Mittel zur Erzeugung derer Menschen (per exp.). Aus dem vorhergehenden aber erhellet schon: daß ein unbestimmter und freyer Beyschlaf bey dem so sehr verderbten Zustande der Menschen unmöglich ein mit der Geselligkeit übereinstimmendes Mittel seyn könne, die Kinder zu erzeugen und zu erziehen (§. 950 und 951). Es ist folglich nothwendig: daß derselbe durch einen wirklichen Vergleich unter denen Personen unterschiedenes Geschlechtes bestimmet werde (§. 910), damit die Eltern von beiden Seiten gewiß sind und also die höchst nöthige Erziehung der Kinder mit gutem Grunde gehoffet werden mag (§. 951).

§. 953. Der Vergleich, wodurch Personen unterschiedenes Geschlechts eins werden Kinder zu erzeugen und zu erziehen, heißet ein **Eheverbindniß**, und der Stand solcher Personen in dieser Absicht heißet der **Ehestand**. Ein jeder siehet leicht: daß dieser Stand und dieses Bündniß dem Rechte der Natur völlig gemäß seyn müsse (per antec).

§. 954. Ein Stand, worinn viele mit vereinigten Kräften einen gemeinschaftlichen Zweck zu erhalten suchen, heißet eine **Gesellschaft**. Der Ehestand ist also folglich eine Gesellschaft zwischen Mann und

Weib,

Weib, welche auf die Erzeugung und Erziehung der Kinder abzielet (§. 953).

§. 955. Es iſt folglich die hülfreiche Handleiſtung im Eheſtande keinesweges die wahre Abſicht deſſelben, ſondern nur ein allgemeines Mittel, welches in allen Geſellſchaften und alſo auch hier ſtatt finden muß (§. 953 und 954). So können wir auch die Sättigung unſerer Begierde durch den Beyſchlaf keinesweges eine Abſicht des Eheſtandes nennen, als welche nur einen Bewegungsgrund abgiebet, der wahren Abſicht ein Genüge zu leiſten (ibid.).

§. 956. Die Ehe iſt ein wirklicher Vergleich (§. 956), ein Vergleich kann aber entweder nur auf eine gewiße Zeit oder auch auf Lebenszeit eingegangen werden (§. 907 u. 215)); folglich ſo muß auch dieſes an ſich bey dem Ehebindniß gedacht werden können: daher man alſo auch die Ehe in eine **zeitliche** und **immerwährende** überhaupt eintheilen kann. Hier muß nun unterſuchet werden, welche von dieſer beyden mit dem Rechte der Natur einſtimmig iſt, oder ob beide damit beſtehen können.

§. 957. Iſt die Abſicht bey dem Eheſtande nicht allein die Erzeugung, ſondern auch die Erziehung der Kinder (§. 953); ſo iſt klar: daß der Eheſtand und das Band zwiſchen Mann und Weib nothwendig ſo lange dauren müſſe, bis dieſer Zweck völlig erhalten worden iſt (§. 480). Die Erfahrung aber lehret: daß die meiſten Eltern dahin ſterben, ehe ihre Kinder völlig erzogen ſind; woraus denn folget: daß alle Ehen immerwährend ſeyn oder doch zum wenigſten

so lange dauren müssen, als die Erziehung der Kinder solches verlanget (§. 956).

Die Ehe unter den Türken also, welche man ad Thalac nennet, ist allerdings wider das Recht der Natur. Sollte ferner auch die Erziehung aller Kinder von denen Eltern erhalten worden seyn, welches doch gar selten bey Lebzeiten derer Eltern geschiehet; so geben wir gerne zu: daß alsdenn das Ehebindniß unter ihnen getrennet werden könne, wo nicht die Klugheit ein anders erfordert. Ja eigentlich findet sodann unter selbigen gar keine Ehe mehr statt.

§. 958. Eine Ehe zur linken Hand, Matrimonium ad Morganaticam. ist diejenige, worinn weder Frau noch Kinder an der väterlichen Ehre und an dessen eigentlichen Gütern Theil nehmen. Da nun dieses keinesweges mit dem Zweck des Ehestandes streitet (§. 953); so ist klar: daß auch eine solche Ehe dem Rechte der Natur nicht zuwider sey.

§. 959. Sind die Menschen verbunden, und zwar im Ehestande, Kinder zu erzeugen und zu erziehen (§. 950 folg.); so folget: daß auch alle Menschen, welche nur Kräfte besitzen, diese Zwecke zu erhalten, nothwendig verbunden seyn müssen zu heyrathen; und daß nur diejenigen dem Ehestande entsagen können und auch müssen, welche keine zureichende Kräfte besitzen, beiden Absichten des Ehestandes ein Genügen zu leisten.

§. 960. Können und dürfen also Unvermögende kein Eheverbindniß eingehen (§. 959), so können und dürfen auch diejenigen, welche noch nicht mannbar sind, alle unfruchtbare, Verschnittene und gar zu alte Leute nicht in den Ehestand treten. So folget auch hieraus:

daß

daß die Vereinigung eines Unvermögenden mit einer vermögenden Person, und folglich auch einer ganz alten mit einer jungen Person in dieser Absicht dem Rechte der Natur gänzlich zuwider sey (§. 953 u. 959): Wenn aber zwey Unvermögende sich verbinden, so ist dieser Zustand zwar nicht wider das Recht der Natur, es ist aber keine Ehe (conf. §. 953).

§. 961. Ist der Beyschlaff und die Sättigung der Lust ein Mittel und ein Bewegungsgrund zur Erzeugung (§. 952 und 955); so muß es dem Rechte der Natur allerdings zuwider seyn, wenn man sich derselben ohne dieser Absicht Gottes bedienet (§. 479). Folglich so müssen auch alle so genannte stumme Sünden dem Rechte der Natur gänzlich zuwider seyn.

§. 962. Die **Hurerey** ist eine Handlung, da man durch eine ordentliche Beywohnung und durch den Beyschlaf zwar seine Lust zu büßen suchet, aber ohne die Absicht Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Folglich so muß alle Hurerey dem Rechte der Natur zuwider seyn (§. 961).

§. 963. Ist alle eheliche Beywohnung unerlaubt, wenn die Absicht Kinder zu erzeugen nicht statt finden kann (§. 961); so folget: daß auch die Eheleute selbst schuldig seyn müssen, solche zu unterlaßen, wenn die Frau schon schwanger ist: und man kann nach dem Rechte der Natur diejenige Eheleute nicht anders als solche, welche eine wahre Hurerey begehen, ansehen (§. 962).

§. 964. Diejenige Tugend, da man seine Begierde zum Beyschlaffe und zu anderen damit verknüpften Handlungen mäßiget, und seibiger nur allein im Fall

dadurch Kinder zu erzeugen, ein Genüge leistet, heißet die **Keuschheit.** **Züchtig** aber lebet derjenige, welcher sich aller der Handlungen enthält, wodurch die Brunst und Geilheit auf eine Art gereizet werden kann. Diese Tugenden stimmen allerdings mit dem Rechte der Natur überein (§. 961) und sie werden auch nach selbigem von Eheleuten selbst erfordert (§. 963).

§. 965. Ist der wahre Zweck des Ehestandes die Erzeugung derer Kinder (§. 963); so folget: daß die so genannte Jungfräuliche Ehe, darinn man sich aller ehelichen Beywohnung enthält, kein wahrer Ehestand zu nennen sey.

§. 966. Ist es nicht erlaubt: daß der Mann seinem Weibe, nachdem sie schwanger ist, weiter ehelich beywohne (§. 963). Und sollte auch dieses zugelaßen seyn; so würde jedoch bey vielen Männern einer Frauen der Vater des Kindes niemalen recht gewiß seyn, welches aber der Erziehung ganz zuwider ist (§. 952). Folglich so ist es dem Rechte der Natur offenbar zuwider, daß eine Frau viele Männer zur Ehe habe.

§. 967. Es kann gar oft geschehen, daß ein Mann mehrere Kräfte besitze, als zur Erzeugung der Kinder, wie auch zu derselben Erziehung mit einer einzigen Frau erfordert werden; ja, wir müssen dieses wol von denen allermeisten, wenn sie ordentlich leben, zugeben (per exp.). Dann ein solcher, wenn die eine Frau schwanger ist, auch unterdessen mit der andern Kinder zu erzeugen vermögend ist, und dadurch der Absicht Gottes um so viel mehr ein Genüge leisten kann (§. 950);

so

ſo folget: daß die Vielweiberey dem Rechte der Natur überhaupt gar nicht zuwider ſey.

Wir wollen jedennoch hiemit gar nicht behaupten: daß man dieſe Vielweiberey, welche man auch ſchlechtweg die Poligamie heißet, bey unſerm jetzigen Zuſtande auch wirklich in unſere Staaten einführen ſollte.

§. 968. Da der Eheſtand nur die Erzeugung und Erziehung der Kinder als eine wahre Abſicht verlanget (§. 953); dieſes aber unter Brüdern und Schweſtern, wie auch andern Blutsverwandten ebenmäßig ſtatt finden kann (per exp.); ſo iſt klar: daß dergleichen Ehen dem Rechte der Natur gar nicht zuwider ſind. Weil aber die Ehen unter einer alten und jungen Perſon wider das Recht der Natur laufen (§. 960); ſo folget: daß die Ehen zwiſchen Eltern und Kindern mit dem Rechte der Natur nicht beſtehen können. Woraus denn überhaupt erhellet: in wie weit die Ehen mit denen Blutsverwandten nach dem Rechte der Natur beſtehen und nicht beſtehen können.

§. 969. **Kebsweiber** nennet man diejenige, welche ein Ehemann neben ſeinem Weibe hält, ohne daß ſie Theil und Recht an ſeiner Ehre und an ſeinen ordentlichen Gütern haben, entweder nur blos zur Luſt oder auch Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Iſt das erſtere; ſo iſt eine ſolche Kebsehe allerdings dem Rechte der Natur zuwider (§. 961 u. 962). Iſt aber das letzter; ſo kann ſolche Ehe, weil die Vielweiberey dem Rechte der Natur nicht zuwider iſt (§. 967), gleichfalls dem Rechte der Natur nicht abſolut zuwider ſeyn, wenn man nur ſetzet: daß ſie immerwährend ſey.

§. 970. Alle ordentliche Vergleiche, woben sich nur die Einwilligung beider Partheyen wirklich befindet, sind nach dem Rechte der Natur zu halten (§. 910). Da nun der Ehestand sich auf einen wahren Vergleich gründet (§. 953), welcher dieses Innhalts ist: daß beide Partheyen und Personen sich heirathen und ehelich bey einander wohnen wollen, so die **Verlobung** oder **Verlöbnis** genennet wird; so folget: daß ordentlich Verlobte auch die Ehe zu vollziehen allerdings verbunden sind, und zwar nach denen in der Verlobung selbst bestimmten Umständen. Ist aber bey der Verlobung ein wirklicher Fehler vorgegangen, oder ist das darinn versprochene von der einen Seite nicht erfüllet; so ist man auch von der andern Seite nicht zur Vollziehung der Heirath verbunden und der ganze Vergleich nichtig (§. 917 f.).

§. 971. Ist der Ehestand eine wirkliche Gesellschaft (§. 953), so ist allerdings nöthig, damit das Beste dieser Gesellschaft erhalten werden möge: daß beide Eheleute sich unter einander mit Liebe und Freundschaft zugethan seyn und in allem hülfreiche Hand leisten müssen. Eheleute also, welche einen unauslöschlichen Haß wider einander hegen und sich nicht leiden können, können auch den Zweck des Ehestandes unmöglich erhalten.

§. 972. Da die Eheleute mit vereinigten Kräften die Erziehung ihrer Kinder zu besorgen haben, und sich in allem hülfreiche Hand leisten müssen (§. 963 u. §. 971); solches aber nach Einführung des Eigenthums ohne Unkosten und Geld unmöglich geschehen kann (§. 886); so verlanget das Recht der Natur

offen-

offenbar eine wirkliche Gemeinſchaft aller ihrer Güter unter Eheleuten und ein gemeines Beſtreben, alle zur Erziehung nöthige Dinge anzuſchaffen.

§. 973. Der natürliche Stand der Menſchen iſt einer gänzlichen Gleichheit ohne alle Herrſchaft des einen über den andern (per def.) und das Eheverbindniß gehet nur auf die Erzeugung und Erziehung derer Kinder (§. 953). Da nun die Unterwerfung einer Perſon und der Knechtiſche Gehorſam einer Frau gegen den Mann zu dieſen Abſichten an ſich nichts beyträget (per def.), ja der von denen Eheleuten erforderten Liebe und Freundſchaft vielmehr zuwider iſt (§. 971); ſo folget: daß die Herrſchaft des Mannes über die Frau im Eheſtande durch das Recht der Natur gar im geringſten nicht beſtimmet werde.

Einen vernünftigen Gehorſam, welchen nicht allein die Frau dem Manne, ſondern auch der Mann der Frau in gewißen Fällen ſchuldig iſt, geben wir gerne zu. Wir behaupten auch gar nicht, daß nicht die Civilgeſetze nach Befinden der Umſtände hierinn ein gewißes ſollten feſt ſetzen können.

§. 974. Iſt die Herrſchaft des Mannes über die Frau im Eheſtande nicht einmal geſetzmäßig (§. 973); ſo muß ſelbige um ſo viel weniger nach dem Rechte der Natur auf Leben und Tod ausgedehnet werden können.

§. 975. Gehet der Eheſtand hauptſächtlich nur auf die Erzeugung und Erziehung der Kinder (§. 953); ſo folget: daß man auch in der Wahl beym Heirathen nur hauptſächlich auf ſolche Stücke ſehen müſſen welche hierzu nöthig ſind. Und folglich ſo hat man

am

am meisten nur auf die Gesundheit der Seelen und des Leibes zu sehen.

§. 976. Der Beyschlaf einer verehligten Person mit einer andern, mit welcher sie nicht verehliget ist, heißet der **Ehebruch**. Indem nun alle Verträge zu halten sind (§. 910) und ein unordentlicher Beyschlaf dem Rechte der Natur jetzo offenbar widerstreitet (§. 952), zudem auch aus bloßer Lust kein Beyschlaf erlaubet ist (§. 961); so ist klar: daß der Ehebruch dem Rechte der Natur allerdings zuwider sey.

§. 977. Die **Ehescheidung** ist eine Trennung einer nach dem Rechte der Natur zum wenigsten dem Scheine nach richtig eingegangenen Ehe. Wenn aber bey einem Ehebündniß in den wesentlichen Stücken offenbar etwas versehen ist, und die Ehe deswegen wieder getrennet wird, so ist dieses keine Ehescheidung, sondern kann mit beßerm Rechte eine **Erklärung einer ungültigen Ehe** genennet werden.

§. 978. Auch im Ehestande bleibet die Absicht desselben, Kinder zu erzeugen und zu erziehen (§. 953). Wenn also dieser Zweck nicht weiter erhalten werden kann; so findet auch nach dem Rechte der Natur weiter keine Ehe mehr statt, es ist sodann auch die Ehescheidung schon von selbsten da, und die Eheleute sind verbunden, sich nicht mehr als wirkliche Eheleute anzusehen (conf §. 962), sondern selbige Ehe wirklich zu trennen. Der allgemeine Grund der Ehescheidung bestehet also darinn: wenn in einer an sich rechtmäßig eingegangenen Ehe etwas dazu kommt, oder sich auch nur in der Folge erst entdecket, welches

ver-

verhindert, daß der Zweck des Eheſtandes nicht erhalten werden könne. Hiezu müſſen wir allerdings rechnen 1) eine boshafte Verlaßung, 2) die Unfruchtbarkeit, 3) einen unauslöſchlicheu Haß derer Eheleute, 4) eine boshafte Verſagung der ehelichen Pflicht, 5) ein begangenes großes Laſter, 6) eine lang anhaltende Krankheit, und dergleichen Stücke mehr.

§. 979. Man zählet auch unter die Urſachen einer Eheſcheidung den Ehebruch (§. 976 u. 978), und wir geben dieſes ebenfalls gerne zu, daß der andere Ehegatte ſodann ein wirkliches Recht habe, das Eheverbindniß zu trennen, wenn wir die Sache nur an und für ſich ſelbſt anſehen (§. 922). Indem aber bey Aufhebung eines Bündniſſes kein dritter darunter etwas leiden muß, wie denn auch dieſe Einſchränkung daſelbſt (§. 922) ſogleich mit angehänget iſt: die ſchon erzeugten Kinder aber in Anſehung ihrer Erziehung bey einer ſolchen durch den Ehebruch des einen Theils verurſachten Ehetrennung allerdings ein ſehr vieles leiden müßten (§. 952 u. 953); ſo folget: daß zum wenigſten in dem Fall, wo unerzogene Kinder beider Eheleute vorhanden ſind, der Ehebruch kein wahres Recht gebe, die Ehe mit einer ſolchen Perſon, welche ſelbigen begangen hat, wenn ſie nur ihren Fehler erkennet und bereuet, zu trennen und ſelbige gänzlich aufzuheben.

§. 980. Sind die Eltern verbunden, ihre Kinder zu erziehen und folglich dahin zu ſorgen: daß ſelbige nützliche Mittglieder der menſchlichen Geſellſchaft werden mögen (§. 952 u. 953); ſo müſſen dieſe hergegen auch ein Recht haben, alles dasjenige von ihren El-

tern

tern zu fordern, welches zu ihrer Erziehung nöthig ist, und zwar so lange, als sie deren Hülfe bedürftig sind.

§. 981. Gesetzt aber: daß die Eltern nicht vermögend sind und außer Stand gesetzet werden, für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen; so muß nothwendig die Verbindlichkeit zu derselben Erziehung wiederum auf die ganze Gesellschaft nnd den Fürsten zurück fallen (§. 952), das unbestimmte und ungewiße aber hiebey muß in dem natürlichen Stande nothwendig durch Vergleiche und durch die That selbst, in dem Bürgerlichen Stande aber durch die Gesetze des Fürsten bestimmet werden. Hieraus nun entspringen die Rechte der Vormundschaft, der Annehmung an Kindesstatt und der Wayfenhäuser.

§. 982. Sollen die Eltern also ihre Kinder erziehen und zu nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft zu machen suchen (§. 980); so müssen selbige sowol für den Leib, als für die Seele ihrer Kinder sorgen und in Ansehung beider Theile derselben wahre Vollkommenheit zu befördern suchen.

§. 983. Hieraus nun flüßen nachfolgende besondern Pflichten derer Eltern gegen ihre Kinder:

1. Die Eltern müssen alles auf das sorgfältigste vermeiden, wodurch das Kind im Mutterleibe Schaden nehmen, und eine frühzeitige Geburt verursachet werden kann.
2. Ist es allerdings wider das Recht der Natur, wenn die Eltern die Kinder umbringen oder auch heimlich wegtragen, und sich dadurch der Pflicht der Erziehung derselben entziehen wollen.

3. Müssen

3. Müssen die Eltern in Ansehung des Körpers denen Kindern alles nothwendige geben und zu verschaffen suchen.
4. Die Mutter ist daher allerdings gehalten, ihre Kinder selbst zu säugen; es sey denn, daß daraus ein noch größerer Schade entstünde.
5. Müssen also die Eltern dahin sorgen: daß die Körperliche Gliedmaßen derer Kinder zu allen nöthigen Bewegungen, so viel es möglich ist, geschickt gemacht werden mögen.
6. In Ansehung der Seele aber müssen sie sorgen: daß der Verstand der Kinder mit einer wahren, deutlichen und gründlichen Erkenntniß derer nöthigsten Wahrheiten ausgerüstet werde. Und wenn sie nicht die dazu erforderte Kräfte selbst besitzen oder auch wichtigere Pflichten sie davon verhindern; so müssen sie solche Arbeit anderen dazu geschickten Leuten, welche **Lehrmeister** heißen, auftragen und selbigen in ihrer Arbeit beförderlich seyn.
7. Sie müssen ferner dahin sorgen: daß die Kinder eine wahre Tugendfertigkeit erhalten mögen; wozu ebenfalls die Lehrmeister das ihrige beytragen müssen, wo es anders ihnen aufgetragen ist.
8. Aus dieser Ursache nun müssen die Eltern besonders dahin sehen: daß sie denen Kiudern kein böses Exempel der Nachfolge durch ihre Reden und Thaten geben.
9. Sie müssen auch dafür Sorge tragen: daß sie eine der Gesellschaft nützliche Lebensart erwäh-

len und tüchtig erlernen, damit sie dadurch der Gesellschaft dienen können.

10. Ferner müssen die Eltern auch dafür sorgen: daß ihre Kinder wahre und richtige Gründe einer Religion erlangen und darnach leben mögen. Die Eltern müssen hiebey allerdings das Recht haben, ihre Kinder in derjenigen Religion zu erziehen, welche sie selbst als die beste erkennen und einsehen, jedoch aber so, daß sie selbigen immer ihre Freyheit laßen, ja, selbst dazu anhalten, daß sie auch andere Religionen mit Fleiß untersuchen und nach der Wahrheit prüfen und sodann nach ihrem eigenen Gewissen erwählen mögen. Hieraus folget endlich

11. daß, wenn die Eltern selbst von unterschiedenen Religionen sind, selbige ihren Kindern mit aller Gelaßenheit beider Gründe vortragen und ihnen selbst die freye Wahl laßen müssen. Oder es müssen auch selbige durch einen besonderen Ehevertrag vorher bestimmen, wie es in Ansehung dieses Punkts gehalten werden solle.

§. 984. Indem aber die Eltern ihre Kinder auf das sorgfältigste zu erziehen verbunden sind (per antec.); so müssen auch diese hergegen nothwendig zum völligen Gehorsam gegen ihre Eltern, und selbigen zu folgen verpflichtet seyn (§. 480). Es müssen auch ferner die Eltern ein Recht haben, ihre Kinder mit Zwang dazu anzuhalten, wenn selbige mit Güte nicht wollen, welches Recht die **Hauszucht** oder **väterliche Züchtigung** sodann genennet wird.

§. 985.

§. 985. Der Innbegriff aller Gerechtſame derer Eltern in Anſehung ihrer Kinder heißet die **väterliche Gewalt.** Da nun die Abſicht derer Eltern bey ihren Kindern die Erziehung derſelben iſt (§. 952); ſo muß alles, welches ein wahres Mittel zur Erziehung derer Kinder abgiebet, auch nothwendig ein wirkliches Stück der väterlichen Gewalt abgeben. Iſt es aber kein wahres Mittel zu dieſer Abſicht, ſo kann es auch nicht zur väterlichen Gewalt gerechnet werden. Woraus denn von ſelbſten erfolget: daß denen Eltern als Eltern gar kein Recht über Leben und Tod ihrer Kinder zukomme (§. 983 n. 2).

§. 986. Die Erziehung der Kinder iſt der Grund der väterlichen Gewalt (§. 985). Da nun jene der Mutter ſowol als dem Vater zukommt (§. 953); ſo folget: daß die Mutter eben ſowol eine Gewalt über ihre Kinder, als der Vater haben müſſe.

§. 987. Da denen Eltern eine Gewalt über die Kinder zukommt, und dieſe jenen zu gehorchen ſchuldig ſind (§. 984 und 985); ſo iſt klar, daß die Kinder denen Eltern in allem ohne Unterſcheid gehorſamen müſſen, ſo lange ſie noch nicht zum Gebrauch ihrer Vernunft gelanget ſind. Sind ſie aber ſchon zum wirklichen Gebrauch der Vernunft gekommen; ſo kann derſelben Gehorſam nicht weiter ausgedehnet werden, als nur auf dasjenige, welches mit den göttlichen Geſetzen übereinſtimmet, oder zum wenigſten zweifelhaft iſt (§. 826). Hieraus folget ferner: daß auch die Kinder, ſo lange ſie unter ihren Eltern ſtehen, keinen einzigen gültigen Vergleich ohne Einwilligung ihrer Eltern mit andern machen können (§. 917).

§. 988. Indem die Kinder von denen Eltern erhalten werden (§. 983 n. 3), und auch durch derselben Vorschub etwas tüchtiges erlernen müssen (n. 9), welches nach der Einführung des Eigenthums ohne Geld und Unkosten nicht erlanget werden kann; so folget: daß alles, was die Kinder verdienen, denen Eltern zugehöre. Und wenn auch die Kinder auf eine andere Art etwas erhalten, so sind sie ebenfalls verbunden, soviel als zu ihrer Erziehung nöthig ist, davon herzugeben (conf. §. 792).

§. 989. Die Pflichten derer Eltern und Kinder gegen einander sind die Mittel zu einer ordentlichen Erziehung (§. 984 und 985). Es müssen folglich nach der Erhaltung einer völligen Erziehung alle diese Pflichten und Rechte derer Eltern und Kinder gegen einander völlig aufhören; ob sie gleich allerdings alle Pflichten der Geselligkeit und besonderen Freundschaft annoch gegen einander zu beobachten haben (§. 795). Ist aber dieses, so folget hieraus ferner:

1. Daß die Eltern keinesweges verbunden sind, ihre schon völlig erzogene Kinder zu Erben ihrer Güter einzusetzen; ob sie gleich solches in Ansehung derer noch unerzogenen in gewisser Maaße thun müssen.
2. Daß die Einwilligung derer Eltern in die Heyrath derer Kinder gar nicht etwas nothwendiges sey; obgleich auch diese aus dem Grunde einer wahren Dankbarkeit und Klugheit selbige zu suchen allerdings verbunden sind.
3. Daß die Kinder ebenfalls nicht aus dem Grunde der Kindschaft und Nothwendigkeit, gar wol

aber

aber der Dankbarkeit verbunden ſind, ihre dürftige Eltern zu unterhalten.

§. 990. Iſt der Grund des Gehorſams der Kinder gegen die Eltern und der väterlichen Gewalt die Erziehung der Kinder (§. 984 und 987); ſo folget: daß nach erhaltener Erziehung auch dieſe Stücke völlig aufhören müſſen (§. 989 col. §. 294). Es wird aber dieſe Verbindung unter Eltern und Kindern gehoben, durch eine wirkliche Trennung, durch eine Uebergebung an Kindes ſtatt, und durch eine wirkliche Verkaufung, als welche nach unſern jetzigen Umſtänden dem Rechte der Natur an ſich gar nicht zuwider iſt.

§. 991. Da die Lehrmeiſter für die Erziehung der Kinder aus übergebener Gewalt der Eltern ſorgen müſſen (§. 983 n. 6 und 7); ſo müſſen auch die Untergebene ſelbigen gehorchen, jedoch ſo, daß der Gehorſam gegen die Eltern den Vorzug behält. Es müſſen auch die Lehrmeiſter ein Recht haben, auf eine vernünftige Art einige Zwangsmittel zu gebrauchen (conf. §. 480), wo nicht in dem Vergleich mit denen Eltern ausdrücklich ein anders feſtgeſetzet worden iſt (§. 910). Da aber die Erziehung eine der größten Wolthaten iſt (per def.); ſo müſſen auch die Untergebene gegen ihre Lehrmeiſter ebenfalls beſtändig dankbar ſeyn.

§. 992. Es leben zwar Eltern und Kinder in einer ſolchen Geſellſchaft, deren beſonderer Zweck die Erziehung iſt (§. 952 und 954), jedennoch aber ſo haben ſie dabey auch auf ihre wahre Glückſeligkeit und Bequemlichkeit zu ſehen (§. 795). Soll aber dieſe Be-

quemlichkeit erhalten werden; so wird nothwendig anderer Hülfe dazu erfordert, welche in so weit ihrer eigenen Bequemlichkeit entsagen müssen, damit die Bequemlichkeit der Familie durch sie erhalten werden könne. Es hat auch überdem, nachdem das Eigenthum eingeführet worden ist, gar leicht geschehen können, daß einigen das nothwendige zu ihren Unterhalt fehle (per exp.). Sie hatten also Ursache, mit Entsagung ihrer Bequemlichkeit auf ihre nothwendige Unterhaltung zu sehen (§. 858), zu welcher ihrer Unterhaltung denn auch andere allerdings, jedoch nur so verbunden waren, daß sie diesen dafür allerhand Dienste der Bequemlichkeit leisten mußten (§. 795).

§. 993. Derjenige, welcher sich dem Willen eines andern übergeben hat, um dessen Bequemlichkeit in mancherley Fällen zu befördern, damit er von ihm dafür seinen nöthigen Unterhalt erhalten möge, heißet ein **Knecht.** Wer aber die Handlungen eines andern zu seiner Bequemlichkeit aus Ursachen eines demselben gereichten Unterhalts bestimmen kann, derselbe heißet der **Herr.** Aus diesen Begriffen nun folget: daß diejenigen, welche den andern in gewissen bestimmten Dingen für einen verglichenen Lohn arbeiten, keine eigentliche Knechte sind. Es folget ferner: daß ein Knecht allerdings arm seyn, und nicht so viel haben müsse, als zu seiner Nothdurft und Erziehung erfordert wird, und daß also auch der Herr für dessen weitere Erziehung sorgen müsse, welche ihm nothwendig hat fehlen müssen.

§. 994. Sind wir Menschen verbunden, mehr auf das Nothwendige, als unsere Bequemlichkeit zu sehen

(§. 858);

(§. 858); ſo muß allerdings, wenn eine Ausnahme zu machen iſt, dieſer entſaget werden (§. 854). Und ſind diejenige, welchen wir den Unterhalt reichen, uns mit ihren Kräften allerdings wieder zu dienen verbunden (§. 797); ſo iſt daraus klar: daß der Stand der Knechtſchaft dem Rechte der Natur keinesweges zuwider iſt (§. 993).

§. 995. Iſt ein Knecht dem Willen des Herrn unbeſtimmt unterworfen (§. 993); ſo muß dieſer nothwendig ein völliges Recht haben, alle Handlungen des Knechts zum Wohl der Familie und zu einer beſſeren Erziehung deſſelben nach ſeinem Gefallen einzurichten. Woraus denn ferner folget: daß die Knechte ihrem Herrn in allen erlaubten Dingen gehorchen müſſen, und daß auch dieſem ein Recht zuſtehe, ſelbiger Ungehorſam zu beſtrafen, welches insgeſammt die Herrſchaftliche Gewalt ausmachet, als wozu alle Rechte des Herrn in Anſehung derer Knechte gehören.

§. 996. Iſt alſo gleich die Knechtſchaft in dem Rechte der Natur gegründet (§. 994); ſo iſt es doch unbeſtimmt, welchem man ſich zum Knechte ergeben ſoll, und ob man ſich dazu bequemen oder noch auf eine andere Art ſeinen Unterhalt ſuchen wolle. Folglich ſo muß auch die Knechtſchaft nothwendig durch einen wirklichen Vergleich beſtimmet und bekräftiget werden, wo ſelbige wirklich ſtatt finden ſoll (§. 910).

§. 997. Entſtehet alſo die Knechtſchaft durch einen Vergleich (§. 996), welcher entweder nur auf eine gewiſſe oder auch auf Lebenszeit gehen kann; ſo muß

auch die Knechtschaft selbst in eine **zeitliche** oder **immerwährende** eingetheilet werden können.

§. 998. Ist der Herr verbunden, dem Knechte seinen Unterhalt zu geben und auch für dessen weitere Erziehung zu sorgen (§. 993); so erhellet hieraus von selbsten: daß nach dem Rechte der Natur der Herr nichts von dem Knechte fordern könne, welches dessen Gesundheit und Leben schaden könne; und folglich: daß auch die Gewalt eines Herrn als Herrn sich keinesweges bis auf das Leben und den Tod des Knechts erstrecke.

§. 999. Hat der Herr wegen des gereichten Unterhalts ein völliges Recht über die Handlungen seines Knechts (§. 993); so folget: daß aller Verdienst und Gewinst desselben dem Herrn anheim falle und daß auch ein Knecht ohne Bewilligung seines Herrn gar keinen gültigen Vergleich mit andern, es sey denn, daß es die bloße Annehmung eines Geschenks sey, machen könne. Und in diesem Fall, wenn dem Knechte etwas geschenket wird, sind wir allerdings der Meinung: daß ihm solches eigen zugehöre und er damit machen könne, was er wolle (§. 884).

§. 1000. Da der Herr den Knecht ernähret und unterhalt, auch deßwegen ein Recht über alle Handlungen desselben besitzet (§. 993 u. 999); so muß derselbe ebenfalls ein völliges Recht über die Kinder seiner Knechte haben. Es folget ferner: daß man auch dem Herrn keinesweges das Recht absprechen könne, seinen entlaufenen Knecht von einem andern wieder zu fordern; wobey man aber die Umstände nicht verabsäumen muß. Ingleichen so ist klar: daß

dem

dem Herrn das Recht zustehe, seinen Knecht zu verkaufen und einem andern die Herrschaft über denselben zu überlaßen, jedoch so, daß derselbe dabey auch auf seine innerliche Verbindlichkeit sehe.

§. 1001. Da die Knechtschaft einen wirklichen Vergleich zum Grunde hat (§. 996); so muß auch die Knechtschaft aufhören, wenn der Vergleich selbsten aufhöret gültig zu seyn. Folglich so nimmt die Knechtschaft ein Ende, 1) welche nur auf eine gewisse Zeit bestimmet ist, wenn die Zeit verlauffen ist, 2) durch beider Einwilligung, wohin die ordentliche Freylassung gehöret, 3) wenn der eine Theil von dem, was in dem Vergleich versprochen ist, abgehet, da denn der andere Theil ebenfalls nicht mehr verbunden ist, den Vergleich zu halten. Folglich so hat der Herr ein Recht, einen ungehorsamen Knecht aus der Familie zu verstoßen; und wenn der Herr gar zu grausam mit seinem Knechte verfähret, so kann auch diesem keinesweges das Recht abgesprochen werden zu entlaufen.

§. 1002. Man siehet leicht: daß wir allhier keinesweges von denen so genannten Sclaven reden, als welche eigentlich nur Knechte der ganzen Republik sind, und zur Strafe in diesen Zustand von dem Fürsten versetzet worden sind. Diese haben von ihren Herren keine andere Rechte zu fordern, als daß der Fürst mit ihnen nur so verfahre, wie es das gemeine Wohl der ganzen Republik verlanget. Wobey ihnen jedoch gar kein Recht zukommt, sich über die Aufführung des Fürsten zu beschweren.

§. 1003. Dieses nun sind auch die hauptsächlichsten Pflichten, welche wir gegen andere zu beobachten ha-

ben, und welche das besondere **Recht der Natur** ausmachen. Nehmen wir nun an statt einzelner Menschen die Fürsten und ganze Republiken an; so müssen wir nothwendig zugestehen: daß auch diese gewisse Pflichten gegen einander zu beobachten schuldig sind. Da aber auch die Fürsten Menschen sind, welche sich annoch wirklich in dem natürlichen Zustande befinden, und folglich auch nach der göttlichen Absicht gesellig unter einander zu leben verbunden sind (§. 795); so ist klar: daß auch diese keine andern Pflichten, als die einzelne Menschen, gegen einander zu beobachten haben. Es kann also nicht schwer seyn, wenn wir das Recht der Natur in Ansehung einzelner Menschen wissen, die Pflichten der Fürsten und Republiken unter einander, welches mit einem besonderen Namen das **Völkerrecht** oder das *Jus Gentium* heißet, zu bestimmen und auszumachen; daher wir also keine Ursache finden davon besonders zu handeln. Es wird uns auch keinesweges hiebey hinderlich fallen, wenn gleich einige derer Moralisten unter dem Völkerrecht etwas anders, als wir, verstehen wollen. Ob wir es also gleich nicht nöthig erachten, von dem Völkerrechte allhier besonders zu handeln; so wollen wir doch noch etwas weniges von dem Rechte der Natur in Ansehung der Beschaffenheit einer Republik und eines Staats anführen, welches man sonsten das **allgemeine Staatsrecht** oder das *Jus Publicum Universale* nennet.

§. 1004. Leben wir Menschen gleich in einer Familie; so ist eine jede besondere Familie jedoch keinesweges vermögend, sich ihre wahre Glückseligkeit und

Bequem-

Bequemlichkeit zu verschaffen, wo sie nicht in einer noch größeren Gesellschaft mit anderen Familien lebet und diese sich unter einander in allen Stücken hülfreiche Hand leisten (§. 795). Und in dieser großen Gesellschaft hat in dem Stande der Natur ein jeder ein völliges Recht, nach seiner eigenen Ueberzeugung zu leben (§. 885). Setzen wir nun das Verderben derer Menschen voraus, nach welchem die meisten, ja alle ihren Leidenschaften folgen und sich durch Thorheit und Bosheit regieren lassen (per exp.); so kann wahrlich keiner recht gesichert seyn, daß ihm der andere die Pflichten der Nothwendigkeit und Bequemlichkeit leisten werde. Man muß vielmehr beständig das Gegentheil befürchten und daher nur immer auf seine Vertheidigung bedacht seyn. Hieraus nun erhellet also deutlich: daß wegen des Verderbens der Menschen der natürliche Stand derselben nichts anders als ein immerwährender Stand des Krieges sey, welchen man also nach der göttlichen Absicht (§. 795) zu verlassen und dargegen einen andern Stand, darinn mehrere Sicherheit zu finden, einzuführen habe.

§. 1005. Ist der natürliche Stand der Menschen demnach jetzo ein sehr unsicherer Stand, welche Unsicherheit aus dem Rechte eines freyen Urtheils und eigenen Willens aller und jeder entstehet (§. 1004); so folget: daß die göttliche Absicht von uns verlange, daß wir unserm eigenen Urtheil absagen und unsern Willen dem Willen und Urtheile eines einzigen unterwerfen, und also dadurch die Quelle unsers Unglücks und Elendes verstopfen. Soll aber diese Sicherheit

cherheit recht gegründet seyn; so muß auch derjenige, welchem alle ihren Willen unterworfen haben, mit einer vollkommenen Macht und Gewalt ausgerüstet seyn, alle und jede zu zwingen und zu nöthigen, damit sie seinen Willen jederzeit ins Werk richten und sich demselben nicht mit Nachdruck widersetzen mögen. Sie müssen also auch nach der göttlichen Absicht (§. 795 und §. 1004) demselben, welchem sie sich unterworfen haben, alle ihre Kräfte widmen und übergeben, wodurch er die Aufsätzigen zu recht bringen, und alles zur gemeinen Sicherheit mit Nachdruck ein- und ausrichten könne.

§. 1006. Hieraus nun entstehet eine **Stadt** oder **Republik**, so auch ein **Reich** heißet, welche nichts anders ist, als eine Gesellschaft vieler Familien und einzelner Personen, welche insgesammt ihren Willen und alle ihre Kräfte dem Willen eines einzigen unterworfen haben; damit auf solche Art der Friede und die äußerliche Sicherheit unter allen möge befördert und erhalten werden (§. 1004 und 1005). Woraus denn zugleich die Nothwendigkeit und die Verbindlichkeit derer Menschen erhellet: daß sie in eine solche Gesellschaft zusammen treten mögen.

§. 1007. Diejenige, welche sich dem Willen eines andern unterworfen haben, heißen **Unterthanen**. Derjenige aber, welchem sich die übrigen unterworfen haben, heißet der **Fürst** eines Reichs. Diejenige höchste Gewalt nun, welche dem Fürsten zukommt, und welcher niemand widerstehen darf und soll, nach welcher er auch alle seine Unterthanen die allgemeine Sicherheit zu besorgen und zu befördern mit Gewalt

zwingen

zwingen kann, nennet man die **Majeſtät.** Und dieſe Majeſtät oder Macht und Gewalt eines Fürſten über ſeine Unterthanen begreiffet alle diejenige Stücke und Theile unter ſich, welche zu der allgemeinen Sicherheit und Glückſeligkeit nur etwas beytragen können, welche man ſodann mit einem beſonderen Namen **Regale des Fürſten** nennet.

§. 1008. Indem die Unſicherheit unſers Lebens und der kriegeriſche Zuſtand des natürlichen Standes der Grund iſt, warum Republiken und Reiche haben eingeführet werden müſſen (§. 1005); ſo gehet auch die Majeſtät eines Fürſten nicht weiter, als auf dieſen Zweck, nämlich dieſe Unſicherheit zu heben und an deren ſtatt Friede und Sicherheit unter den Menſchen einzuführen, und zwar ſo, daß die Unterthanen mit Gewalt und Zwang dazu angehalten werden (§. 1007). Was alſo ein Fürſt als Fürſt nach der göttlichen Abſicht thun ſoll, das muß nothwendig auf die äußerliche Ruhe und Sicherheit des ganzen Reichs eingerichtet ſeyn, und vermittelſt der Majeſtät ausgeführet werden. Woraus denn von ſelbſt erfolget: daß die Macht eines Fürſten keinesweges auf ſolche Dinge gehe, welche keinen Zwang leiden und in die äußerliche Ruhe und Sicherheit keinen unmittelbaren Einfluß haben. Wir rechnen hieher mit Recht die Wahrheiten und deren Erkenntniß, wie auch das Gewiſſen.

§. 1009. Da die Republiken wirkliche Geſellſchaften ſind (§. 1006); ſo können auch ſelbige folglich nicht anders als durch Vergleiche beſtimmet werden (§. 910). So iſt es auch nach dem Rechte der

Natur keinesweges völlig bestimmet, welchem man die Majestät auftragen soll; indem sie alle dazu ein gleiches Recht haben. Die Einwilligung also derer, welche in einem Reiche zusammen leben wollen, muß solches fest setzen. Es sind folglich die Vergleiche der Grund der wirklichen Majestät, welche dem Fürsten übergeben wird (conf. §. 903). Woraus denn der Streit gar leicht entschieden werden kann: ob die Majestät von GOtt sey oder nicht?

§. 1010. Sind wir Menschen also nach dem göttlichen Willen verbunden, durch unsere Einwilligung den Stand der Republiken einzuführen (§. 1005 und 1009); so mögen auch selbige Reiche nach der That eingeführet seyn, wie sie immer wollen, so sind wir jedennoch verbunden in selbigen zu leben, und uns der Majestät und Gewalt eines Fürsten zu unterwerfen.

§. 1011. Da aber dem Fürsten durch die Einwilligung derer Unterthanen die höchste Gewalt ist übergeben worden (§. 1007); so kann man unmöglich sagen, daß nichts desto weniger die Majestät annoch bey denen Unterthanen zurück bleiben sollte.

§. 1012. Hat in dem gemeinen Wesen der Fürst die höchste Gewalt und die Majestät (§. 1007); so folget hieraus:

1. Daß ein Fürst als Fürst keinen höheren außer GOtt über sich erkenne, und daß er folglich keinen menschlichen, sondern nur allein denen göttlichen Gesetzen unterworfen sey.
2. Daß der Fürst in seinen Handlungen keinesweges dem Urtheil seiner Unterthanen ausgesetzet

seyn

ſeyn müſſe, ſo, daß es ihnen frey ſtehe, ſelbige zu tadeln und darüber zu critiſiren.

3. Daß die Unterthanen vielmehr in allem, was der Fürſt dem gemeinen Wohl zuträglich erkennet, demſelben vollkommen gehorſamen müſſen. Und endlich

4. daß keiner ſich dem Willen ſeines Fürſten widerſetzen müſſe.

Und in dieſen letzteren Eigenſchaften beſtehet eben die Heiligkeit und die Unverletzlichkeit eines Fürſten.

§. 1013. Iſt aber ein Fürſt verbunden, das allgemeine Wohl ſeines Reichs auf alle Art durch ſeine Majeſtät zu befördern (§. 1007); ſo muß er ſich auch in den Stand ſetzen, daß er ſolches in der That thun könne. Er muß alſo eine zureichende Erkenntniß aller derjenigen Mittel beſitzen, welche zu dieſer Abſicht etwas beitragen können, und folglich auch ſelbige ſo mit einander zu verknüpfen wiſſen, daß dieſe Abſicht dadurch am beſten erhalten werden könne; weswegen er alſo wahrhaftig weiſe ſeyn, und auch ſolche ſeine Weisheit in der That durch Klugheit beweiſen muß.

§. 1014. Soll ein Fürſt die allgemeine Ruhe und Sicherheit zu erhalten ſuchen (§. 1008); ſo muß ſolches ſowol in Anſehung anderer Staaten, als auch ſeiner Unterthanen, ſelbſt von ihm bewerkſtelliget werden. Woraus denn folgende Majeſtätiſche Rechte und Regeln fließen:

In Anſehung anderer Staaten kommt alſo einem Fürſten zu

1. das

1. das Recht Krieg zu führen, und Frieden zu machen, und folglich auch in dieser Absicht Soldaten zu halten.
2. Das Recht allerhand Bündniße mit andern Staaten zum Wohl des Reichs zu schließen, wozu denn auch nach jetziger Verfassung gehöret
3. Das Recht Gesandten zu schicken und anzunehmen.

In Ansehung aber des innern Zustandes muß von ihm überhaupt die Beobachtung des Rechts der Natur in Schwang gebracht, und Recht und Gerechtigkeit in allen Fällen unter denen Unterthanen gehandhabet werden (§. 1004). Hieraus nun fließen folgende Regeln:

1. das Recht denen Unterthanen Gesetze vorzuschreiben, wodurch das Recht der Natur denenselben deutlicher und nachdrücklicher gemacht wird, und auf die Beobachtung derselben zu sehen.
2. Das Recht Gerichte und Unterobrigkeiten anzuordnen.
3. Das Recht über alle dem Staat nützliche Gesellschaften, besonders auch über Kirchen und Schulen, und selbige mit geschickten und tüchtigen Leuten zu besetzen.
4. Das Recht den Handel und Wandel besonders mit Auswärtigen zu bestimmen.
5. Ein ausnehmendes Recht über alle Güter der Unterthanen. Und endlich

6. das

6. das Recht von denen Unterthanen die nöthigen Ausgaben, an Steuren, Zöllen, Licenten und dergleichen, zu erzwingen.

§. 1015. Sind aber die Unterthanen verbunden, dem Fürſten ohne Widerſpruch in allem zu gehorchen (§. 1012); ſo müſſen ſie ebenfalls allen Unterobrigkeiten gehorchen und ſelbige ehren. Weil aber dieſe noch unter dem Fürſten ſtehen (§. 1014); ſo muß denen Unterthanen nothwendig das Recht zuſtehen, wenn ſie vermeinen beleidiget zu ſeyn, ſich auf die höhere Obrigkeit zu berufen, deren Urtheil ſie ſich denn ohne alle Widerſetzung zu unterwerfen haben.

§. 1016. Ein jedes Reich verlanget, daß die Majeſtät einer Perſon aufgetragen werde (§. 1006). Dieſe eine Perſon iſt nun entweder Phyſikaliſch oder nur Moraliſch eine einzige. Jene Regimentsform heißet eine **Monarchie**, und der Fürſt in ſolchem Reiche ein **Monarch**. Iſt aber das leztere; ſo beſtehet eine ſolche Moraliſche Perſon entweder aus einigen dazu erwählten Gliedern, welche ohne Befehl derer übrigen für das gemeine Wohl beſonders und Majeſtätiſch zu ſorgen haben, welche Form die **Ariſtokratie** genennet wird, oder ſie beſtehet aus dem ganzen Volk, welches durch ſeine Bevollmächtigte die Majeſtätiſche Rechte ausübet, welche Form man eine **Demokratie**, oder beſſer eine **Politie** nennet. Dieſe nun ſind die einfachen Regierungsarten, welche, wenn ſie mit einander vermenget werden, ſo, daß bey dem Gebrauch der Regeln bald einer, bald viele, bald alle etwas zu ſagen haben, ſodann eine **vermiſchte**,

oder wie einige wollen, eine **unordentliche Regierungsart** ausmachen.

§. 1017. In allen diesen Arten der Regierung nun ist die Fürstliche Person verbunden, die wahre Ruhe und Sicherheit derer Unterthanen und also auch ihre wahre Glückseligkeit zu befördern, und zwar durch ihre Majestät (§. 1005). Geschiehet aber dieses nicht; so entstehen daraus drey entgegen gesetzte tadelnswürdige und dem Rechte der Natur zuwider laufende Arten der Regierung, als 1) eine **Tyranney** 2) eine **Oligarchie**, und 3) eine **Anarchie** oder **Demokratie**.

§. 1018. Eine vermischte Republik ist diejenige, da die Majestätische Rechte theils bey einem, theils bey vielen, und theils bey allen anzutreffen sind (§. 1016). Da aber die Majestätischen Rechte Theile der höchsten Gewalt sind, welche keinesweges zu trennen sind (§. 1007 col. §. 1024); so scheinet allerdings eine solche vermischte Republik etwas widersprechendes zu seyn. Man hüte sich aber, daß man nicht ein vermischtes Reich mit einem eingeschränkten verwirre.

§. 1019. Alle wirkliche Reiche gründen sich auf den Vergleich derer Unterthanen mit ihrem Fürsten (§. 1006 und 1009). Kann man nun gleich nach der Theorie des Rechts der Natur allerdings fragen: wie dieser Vergleich habe eingerichtet werden sollen, und welche Regierungsform an und für sich die beste ist? so können wir doch keinesweges mit Grund behaupten: daß die Reiche selbst auf solche Art eingeführet worden sind, und daß man immer die beste Regierungsart erwählet habe. Da uns aber die

Noth ſelbſt zwinget in einer Republik zu leben (§. 1013) und die Verträge uns nur ein vollkommenes Recht geben (§. 910), überdem auch eine jede gewaltſame Veränderung einer Regierungsart mit gar vielen und großen Beſchwerlichkeiten verknüpft iſt (per exp); ſo folget: daß ſowohl der Fürſt, als auch beſonders die Unterthanen verbunden ſind, die durch die Grundgeſetze des Reichs von beiden Seiten beſtätigte Regierungsform zu erhalten, und dabey nicht leicht an eine Veränderung zu gedenken, geſezt auch, daß die gegenwärtige Form an ſich die allerſchlechteſte und eine ganz unordentliche wäre. Woraus denn erhellet: daß der Streit von der beſten Regierungsart in der Theorie zwar könne unterſuchet, und beſtimmet werden, in der Anwendung aber von gar geringem Nutzen ſey. Zum wenigſten kann der Fürſt nicht ehe nach ſeinem unvollkommenen Rechte die ſchlechte Regimentsform in die beſte zu verwandeln verfahren, als er eine ſolche Gelegenheit ſiehet, daß ſolche ohne Nachtheil des gemeinen Wohls vorgenommen werden kann.

§. 1020. Auf eben dieſen Vertrag derer Unterthanen mit ihrem Fürſten (§. 1009 und 1019) gründet ſich auch die Einſchränkung der Monarchie und Ariſtokratie, welche ſich hauptſächlich darinn zeiget: daß ein gewiſſes Collegium aus denen Unterthanen dem Fürſten an die Seite geſetzet werde, ohne deſſen Einwilligung der Fürſt ſeine Majeſtät entweder in allen oder auch nur in einigen Fällen nicht gebrauchen darf. Daher denn die Eintheilung der Monarchie und Ariſtokratie in eine abſolute und eingeſchränkte

entstehet. Wobey denn zu merken: daß weder die Glieder, noch das ganze Collegium als Fürst anzusehen sind, und die Majestät selbst besitzen, sondern sie sind und bleiben Unterthanen. Auch hier gilt dasjenige, was wir §. 1019 von der besten Regierungsart angeführet haben.

§. 1021. Man theilet auch die Reiche in Ansehung der Folge des Fürsten ein in ein **Erb-** und **Wahlreich**. In dem ersteren ist dem Fürsten die Majestät so übergeben, daß sie beständig mit seiner Familie verbunden ist. In dem letzteren aber fällt selbige sogleich nach dem Tode des Fürsten wiederum auf das Volk zurück, und stehet es bey diesem, welchem es die Majestät von neuem übergeben will. Was aber den Vorzug des einen Reiches vor dem andern anlanget; so gilt auch hier, was wir vorhin §. 1019 angebracht haben.

§. 1022. Sind gleich die Unterthanen verbunden, ihrem Fürsten in allem zu gehorchen, und ihn allein als ihr Oberhaupt zu erkennen (§. 1012); so kann doch diese Verbindlichkeit nicht statt finden, wenn solches unmöglich wird. Es ist folglich dieser Pflicht derer Unterthanen gar nicht zuwider, wenn sie einem unrechtmäßigen Besitzer ihres Reichs den sonst ihrem verjagten Fürsten gebührenden Gehorsam erweisen; indem sonsten die ganze Republik in das größte Verderben gerathen würde.

§. 1023. Da auch die Unterthanen die gemeine Wohlfahrt nach dem Willen ihres Fürsten zu befördern schuldig sind (§. 1006 und 1021); so müssen selbige auch nicht allein selbst alles thun, wodurch das

gemeine

gemeine Wohl erhalten werden kann, ſondern auch anderen, die ſich dahin bearbeiten, auf alle Art behülflich, keinesweges aber verhinderlich ſeyn.

Das 3 Capitel
Von der Klugheit,
beſonders
Von der Privat-Klugheit.

§. 1024.

Die Klugheit überhaupt, welche man auch die Politik in einem allgemeinen Verſtande nennet, iſt eine Wißenſchaft, welche zeiget, wie man alle ſeine Kräfte nach der Tugend ſo gebrauchen müſſe, damit dadurch der größte Grad unſerer äußerlichen Glückſeligkeit erhalten werden möge. Beſitzen wir nun eine Fertigkeit ſo, wie gemeldet iſt, zu handeln, ſo beſitzen wir wirklich die wahre Klugheit. Dieſe Klugheit nun ſetzet folglich jederzeit die Tugend voraus; denn, wenn dieſes nicht iſt, ſo iſt es keine Klugheit, ſondern Liſt und Betrug. Hienächſt ſo gehet ſie auch auf alle menſchliche Kräfte und Handlungen, welche nur einen Einfluß in unſere äußerliche Glückſeligkeit haben können. Da wir Menſchen aber verbunden ſind, unſere Glückſeligkeit in dem Grade zu ſuchen als ſie nur immer erhalten werden kann (§. 799 u. §. 833); ſo folget: daß auch wir verbunden ſeyn müſſen, dieſe Wißenſchaft zu erlernen und nicht zu verabſäumen.

§. 1025. Gehet die Klugheit auf alle menſchliche Kräfte und Handlungen, welche in ihre äußerliche

Glückseligkeit einen Einfluß haben können (§. 1024); so ist klar: daß so viele besondere Arten der Klugheit statt finden, als überhaupt verschiedene Arten der Kräfte bey denen Menschen anzutreffen sind, welche durch ihre Handlungen Mittel zu ihrer Glückseligkeit werden können. Man kann aber selbige insgesammt gar füglich unter 2 Claßen bringen. Es finden sich solche Kräfte entweder bey andern Menschen oder bey denen andern Dingen, nemlich allen leblosen und unvernünftigen Creaturen, welche beide Arten wir durch unsere kluge Handlungen in solche Umstände setzen müssen, daß sie zu unserer äußerlichen Glückseligkeit das ihre beytragen mögen. Hieraus nun entstehen folglich zwey allgemeine Arten der Klugheit, als 1) die Klugheit mit andern Menschen umzugehen, und 2) die Klugheit alle übrige Dinge recht zu gebrauchen. Wir können die erste die **Politische Klugheit** oder die **Politik** in einem besonderen Verstande, die letztere aber die **Oeconomische Klugheit** oder die **Oeconomik** nennen.

§. 1026. In Ansehung derer, welche diese Klugheit besitzen und gebrauchen sollen, findet noch eine Eintheilung derselben statt. Man theilet selbige ein in die **Privat-** und **öffentliche** oder **Staatsklugheit**, nachdem entweder einzelne Personen und Menschen oder ganze Republiken, Staaten und Fürsten solche Klugheit ausüben sollen (§. 1024 col §. 1003). Bey diesen beiden Arten der Klugheit nun findet auch die vorhin angeführte Eintheilung statt (§. 1025). Wir haben also folgende 4 Arten der Klugheit: 1) die **Politische Privat-Klugheit**, 2) die **Politische**

Staats-

Staats-Klugheit, 3) die Oeconomische Privat-Klugheit, und 4) die Oeconomische Staats-Klugheit, welche auch sonsten die Cameral- oder Finanzen-Wissenschaft heißet. Weil aber bey denen Republiken und Fürsten noch eine besondere Verhältniß gegen ihre Unterthanen statt findet; so müssen wir allerdings noch eine Art der Staats-Klugheit annehmen, wo wir selbige nicht mit zur Oeconomischen im allgemeinen Verstande rechnen wollen, welche wir die **Gerichtliche Staats-Klugheit**, Prudentiam Legislatoriam und Judiciariam, nennen können.

§. 1027. Ist die Klugheit überhaupt eine Fertigkeit, alles zu seiner äußerlichen Glückseligkeit auf das geschickteste anzuwenden (§. 1023); so werden zu einem wahren und rechten Politico und klugen Manne nothwendig folgende Stücke erfordert: 1) ein gutes natürliches Geschicke und fähiges Naturell, wozu in Ansehung des Verstandes alle Kräfte desselben nothwendig sind, besonders aber ein munterer und hurtiger Kopf; in Ansehung des Willens aber wird eine wahre Lust und eine unermüdeter Fleiß, welcher durch eine wahre Ehrbegierde unterstützet wird, vorausgesetzet; 2) gute und ordentliche Regeln, welche man durch einen guten Unterricht erlernen muß, und denn 3) eine Uebung und Erfahrung, wodurch nicht allein die erlernte Regeln bestätiget und vollkommener gemacht werden, sondern auch die Fertigkeit selbst erlanget wird.

§. 1028. Die Klugheit überhaupt suchet die Glückseligkeit der Menschen durch die besten Mittel zu erhalten (§. 1023), welche Kräfte und Mittel entweder

einen merklichen und großen, oder auch gar keinen Wehrt haben (per exp). Hiebey nun sind überhaupt folgende Regeln zu merken: 1) daß man die Mittel, so von gar keinem, oder doch nur einem sehr geringen Wehrte sind, jederzeit anwenden könne und müsse. 2) Daß man hergegen die Mittel von einem großen Wehrte nicht ehe gebrauchen müsse, als wenn man Hofnung hat ein größeres Gute, als einen Theil unserer Glückseligkeit, dadurch zu erlangen. Hier muß aber nicht allein der Wehrt des Mittels und des Endzweckes, sondern auch die Furcht jenes zu verlieren und diesen zu erhalten, wohl in Erwägung gezogen werden. 3) Daß die seltene Mittel die besten sind; weil sie nicht leicht von vielen bemerket werden. 4) Daß man auch solche Mittel hauptsächlich zu erwählen habe, welche mit unserm Naturell am meisten übereinstimmen; indem uns der Gebrauch hievon beßer, als bey andern, von statten gehen muß. 5) Daß kleine Geister es denen großen keinesweges müssen nachzuthun suchen, als welches niemalen glücket. 6) Daß man auch in Ansehung anderer, welche mit uns einerley Absicht hegen können, nicht offenhertzig, sondern verschwiegen seyn, und folglich 7) bey dem Gebrauch derer Mittel auf alles vollkommen aufmerksam seyn müsse.

§. 1029. Sollen wir nach der Klugheit alle unsere Kräfte zu unserer eigenen Glückseligkeit auf das beste anwenden (§. 1023); so wird in Ansehung der Absicht noch folgendes erfordert: 1) daß wir uns alles dasjenige recht vorstellen, was unsere Glückseligkeit verlanget, was derselben annoch abgehet, und was wir also besonders zu suchen haben. 2) Daß wir uns eine

Erkennt-

Erkenntniß aller derer Kräfte und Mittel, mit dem Bewußtseyn: ob wir selbige haben, oder ob selbige nur bey andern anzutreffen sind, anschaffen, damit wir um so viel beßer die besten zu unserer Absicht erwählen können. Woraus denn 3) folget: daß bey aller Klugheit das meiste auf eine genaue und unpartheiische Erkenntniß seiner selbst, wie auch anderer Menschen ankomme, ohne welche man in dieser Sache keinen einzigen sichern Schritt thun kann.

§. 1030. Die Politische Privat-Klugheit suchet durch den Umgang andere Menschen auf ihre Seite zu bringen, damit selbige ihre Kräfte zu unserm wahren Vortheil anwenden mögen (§. 1024 u. 1025). Sie gründet sich darauf: daß kein Mensch durch sich allein vermögend ist, sich vollkommen glücklich zu machen, (§. 795). Hiebey nun muß man vor allen Dingen so wol sich, als auch besonders andere nach ihren natürlichen Kräften und Neigungen, als auch nach ihren erworbenen Fertigkeiten, wie auch ferner nach allen ihren äußerlichen Umständen ganz genau zu erkennen suchen (§. 1029 n. 3).

§. 1031. Sollen wir demnach nach der Politischen Privat-Klugheit durch unsern Umgang andere auf unsere Seite zu bringen suchen (§. 1025 u. 1030); so ist überhaupt nöthig: daß wir, nach vorausgesetzter Tugend (§. 1024), in ihrer Gesellschaft nichts thun oder reden, welches ihnen misfallen könne, sondern vielmehr alles so einrichten, daß sie einen Gefallen an uns haben mögen. Man kann eine solche kluge Aufführung gar wol die Höflichkeit nennen. Wir setzen hiebey zum Grunde: daß alle Menschen von

Natur eine Liebe zu sich und alle demjenigen, was ihres ist, hegen (per exp.), und sodann wird man zugeben: daß die Menschen an allem einen Gefallen finden, welches mit ihrer Selbstliebe übereinstimmet. Hieraus nun folget: daß wir 1) in allem unsern Thun und Laßen uns nach der Gemüthsart eines andern richten, und 2) alle Reden und Thaten des andern, wenn sie uns gleich zuwider seyn sollten, uns keineswegs misfallen, sondern vielmehr gefallen laßen müssen. Geschiehet dieses, so ist kein Grund vorhanden uns zu haßen, sondern der andere wird uns lieben und einen Gefallen an uns haben. Wir können die erste Aufführung und Vollkommenheit die **Gefälligkeit**, und die andere die **Bescheidenheit** nennen. Der Höflichkeit überhaupt aber ist von der einen Seite entgegen gesetzet die **Grobheit**, welche den Eigensinn zum Grunde hat, nach welchem man sich gar nicht nach anderen bequemet, sondern nur blos nach seinem Kopfe verfähret. Von der anderen Seite aber stehet dieser Höflichkeit entgegen die **Niederträchtigkeit**, da man die Höflichkeit gar zu hoch treibet, und dadurch nicht allein seiner eigenen Glückseligkeit, sondern auch wol gar seiner Pflicht gegen Gott und anderen zuwider handelt.

§. 1032. Soll aber unsere Höflichkeit oder unsere Gefälligkeit und Bescheidenheit gegen andere selbigen gefallen und sie in unsern Vortheil ziehen (§. 1031); so ist allerdinges nöthig: daß man selbige mit einem willigen und aufrichtigen Herzen gegen sie beweise, oder doch zum wenigsten den Schein einer solchen Aufführung an sich nehme. Die Erfahrung lehret: daß

alles

alles erzwungene misfalle und keine Liebe und Gewogenheit anderer gegen uns zu erwecken vermögend ist.

§. 1033. Gehet aber die Gefälligkeit und Bescheidenheit auf andere, mit welchen wir umgehen (§. 1031); so ist klar: daß wir uns nach deren Gemüthsart in allen Stücken richten müssen. Es ist diesemnach ein sehr groser Fehler wider die Klugheit, wenn man in dem Umgange mit anderen alle Leute nach seiner Gemüthsart und nach seinem Naturell beurtheilet. Ein recht aufrichtiger und redlicher Mensch hat demnach Ursache sich in Acht zu nehmen, daß er nicht andere für eben so aufrichtig halte; indem die Vernunft bey gar sehr wenigen, die Leidenschaften aber bey denen meisten den Grund ihrer Aufführung abgeben.

§. 1034. Sollen wir uns nun in dem Umgange mit anderen nach derselben Gemüthsart richten (§. 1033), und wißen wir, daß hauptsächlich drey Scheingüter in der Welt vorhanden, worauf die Neigungen derer Menschen gehen, nemlich die Wollust, die Ehre und das Geld, so ist klar: daß wir ganz anders mit einem Wollüstigen, anders mit einem Ehrgeizigen, und wiederum anders mit einem Geldgeizigen, und noch anders mit einem Vernünftigenund Tugendhaften umgehen müssen. Ja, da die Hauptneigungen jederzeit durch die Nebenneigungen bey diesem ganz anders, als bey jenen gemäßiget werden; so verlanget auch die Klugheit: daß wir unsebenfalls darnach richten müßen. Wir setzen hiebey voraus: daß der Wollüstige in dem, was sinnliche Lust bringet, der Ehrgeizige in der Ehre, und endlich der Geldgeizige in Geld und Gut seine wahre Glückseligkeit suchet. Es sind aber auch die Menschen, mit

welchen

welchen wir umgehen müssen, entweder **höfliche** oder **unhöfliche** (per exp.). In Ansehung jener müssen wir ihnen unsere Höflichkeiten nicht mit Gewalt aufnöthigen, noch auch ihnen ihre Höflichkeit gar zu sauer machen. In Ansehung der Unhöflichen aber müssen wir ihnen in ihrer Grobheit nachgeben und uns nicht gänzlich aus den Schranken der Bescheidenheit und Höflichkeit bringen laßen.

§. 1035. Soll man sich in einem klugen Umgange mit andern gänzlich nach ihrer Gemüthsart richten (§ 1033 u. 1034); so verstehet es sich von selbsten: daß der, welcher sich gegen alle höflich aufzuführen gedenket, nothwendig seine Leidenschaften völlig in seiner Gewalt haben und Meister über sich selbst und seiner herrschenden Neigung seyn müsse.

§. 1036. Weil auch auf das schöne Geschlecht allerdings ein sehr vieles in dem menschlichen Leben ankommt, und selbiges in vielen Fällen die meisten Kräfte zu unserer äußerlichen Glückseligkeit besitzet (per exp.); so hat man vor allen Dingen gegen dieses Geschlecht eine wahre Höflichkeit zu beweisen (§. 1031), und besonders in deren Gesellschaft nicht allzu ernsthaft, aber auch nicht allzu munter und verliebt sich aufzuführen.

§. 1037. Die meisten Gesellschaften werden unter denen Menschen meistens, um mit einander zu sprechen, und sich zu vergnügen, angestellet (per exp.); und sie sind keinesweges als unnütze Besuchungen anzusehen, wenn man sie nur als Mittel der Klugheit anwendet. Man muß daher 1) in Gesellschaften allerdings gesprächig seyn, und nicht immer eine stumme

Per=

Person vorstellen; wobey man aber die Personen, mit welchen man redet, wohl unterscheiden, und darnach so wohl die Materie, als auch die Art zu reden jederzeit einrichten muß. Man muß 2) weder von sich, noch von denen andern gegenwärtigen gar zu viel reden, und wenn man von Dingen reden muß, welche uns und andere Gegenwärtige angehen, so muß solches mit der größten Behutsamkeit geschehen. Es ist auch 3) gar nicht rathsam, daß man von denen Abwesenden viel böses rede; indem auch dieses andern gar leicht den Begriff eines Verläumders von uns zu Wege bringet. Nichts ist ferner der Klugheit mehr zuwider, als wenn man 4) sich in allgemeinen Gesellschaften zanket und schraubet. Es kann es auch unmöglich gefallen, wenn man 5) immer einen Lehrer abgeben will, und man handelt immer klüger, wenn man andern nur die Gründe anführet, und ihnen die Schlüße selbst machen lässet, als wenn man auch diese frey vorträget. Es muß auch nothwendig misfallen, wenn man 6) anderen beständig in die Rede fällt und solche unterbricht. Kann man 7) durch einen unvermutheten und nicht anzüglichen Scherz andere zum Lachen bewegen, so gefällt selbiges immer; jedoch so muß man hiebey in Ansehung derer Gegenwärtigen sehr behutsam seyn. Verstehet man 8) die Kunst, anderen immer Gelegenheit zum reden zu geben; so ist dieses das beste Mittel selbige zu gewinnen.

§. 1038. So nothwendig nun die Höflichkeit im Umgange mit anderen Menschen ist (§. 1031); so nö-

thig

thig ist es auch: daß alles äußerliche an uns, wie auch bey unseren Reden und Thaten mit selbiger auf das beste übereinstimme, und so eingerichtet sey, daß es anderen wirklich gefalle. Diesen äußerlichen Anstand nun, womit man seine Person sowohl an und vor sich, als auch in allen seinen Reden und Thaten denen Sinnen anderer so gefällig darstellet, nennet man die **Wohlanständigkeit** oder das *Decorum*. Indem die meisten Menschen sich mehr durch das sinnliche, als durch die Sache selbst rühren lassen; so erhellet daraus von selbsten die Pflicht der Menschen, das Decorum zu beobachten.

§. 1039. Man findet aber zweyerley Gründe des Wohlanständigen, als 1) den Gebrauch, wobey man besonders wohl bemerken muß, was derselbe in Ansehung der Menschen meiner Art eingeführet hat, und wornach sich die meisten und ansehnlichsten richten; und 2) die wirkliche Uebereinstimmung derer äußerlichen Dinge, sowohl unter sich, als auch mit unserm Stande, und mit unseren wahren Vollkommenheiten, als wodurch nothwendig eine größere Vollkommenheit entstehen muß, welche nicht anders als angenehm seyn und gefallen kann. Wobey annoch folgende Stücke wohl zu merken sind: 1) daß man nicht allein auf den äußerlichen Wohlstand sehen müsse, mit Verabsäumung der wirklichen Höflichkeit; indem jene nur eine Zierde von dieser seyn soll (§. 1038). 2) Daß man nicht alle Kleinigkeiten und besonders auf eine ganz gezwungene Art zu beobachten trachte und solches ebenfalls von andern verlange. Diese sind die

eigent-

eigentlichen Petit-Maitres, welche sich dadurch mehr lächerlich, als gefällig machen. 3) Daß man diesen äußerlichen Wohlstand mehr durch den Umgang mit artigen und gefälligen Leuten, als aus Büchern zu erlernen suchen müsse. Und endlich 4) daß man nicht der erste sey, welcher in einem Lande eine neue Wohlanständigkeit einzuführen suchet.

§. 1040. Diese bisher angeführte Regeln von dem Umgange mit andern sind ganz allgemein und müssen bey besonderen Fällen und Geschäften, in und durch welche wir unsere Glückseligkeit und zwar durch Hülfe anderer befördern wollen, keinesweges aus der Acht gelaßen, jedennoch aber mit aller Behutsamkeit auf gedachte Fälle angewendet werden. Es theilen sich sonsten die Menschen, womit wir umzugehen haben, noch in Freunde und Feinde ein. Wir müssen also davon, wie wir mit beiderley Arten besonders umzugehen haben, auch allhier etwas anführen.

§. 1041. Einen **Freund** nennen wir allhier denjenigen, welcher auf alle Art unsere wahre Vollkommenheit suchet und ein wahres und aufrichtiges Vergnügen an unserm Wohlseyn findet. Wahre und vollkommene Freunde dienen sich also unter einander aufrichtig und freywillig, ohne sich sorgfältig in allen Fällen um gewiße Gegenleistungen zu bekümmern. Hieraus nun folget: daß Freunde einen großen Theil unserer Glückseligkeit ausmachen. Und der verderbte Zustand der Menschen giebet zugleich zu erkennen: wie rar und selten es sey, daß man einen wahren und vollkommenen Freund finde; und daß man also meisten-

stentheils nur auf eine unvollkommene Politische Freundschaft denken müsse und könne.

§. 1042. Will man aber ihm wahre Freunde zu erwerben suchen; so ist hiebey die Hauptregel diese: daß man in der Wahl seiner Freunde, welche man als besondere wahre Freunde ansehen will, höchst behutsam gehe; sonsten aber durch eine kluge Aufführung sich dahin bestrebe: daß man mit allen und jeden in einer Politischen Freundschaft lebe (§. 1041). Man muß sich also auf das äußerste bemühen, diejenigen, welche man zu Freunden zu haben suchet, auf das genaueste nach ihrer Gemüthsart, Tugend, Geschicklichkeit, ihrem Vermögen, ihrer Macht und auch ihren Glücks-Umständen zu kennen; damit man wißen könne, in wie weit man mit ihnen eine wahre oder auch nur eine politische Freundschaft einzugehen Ursache habe (§. 1030).

§. 1043. Hat man nun einige gefunden, deren Freundschaft man zu suchen Ursache hat; so fragt es sich: wie man solches anzufangen habe. Die Regeln hiebey sind folgende: 1) Suche man mit selbigen einen öftern Umgang; jedoch so, daß man nicht das Ansehen habe, als wenn man sich ihnen aufzudringen suche. 2) Suche man in ihrer Gegenwart nicht allein alle Pflichten der Tugend, sondern auch der Höflichkeit mit aller Wohlanständigkeit gegen alle, besonders aber gegen sie selbst auf das genaueste zu beobachten. 3) Ergreiffe man alle Gelegenheit, ihnen in Ansehung ihrer besonderen Absichten ohne den Schein eines Eigennutzes besondere Dienste zu erweisen. Dabey bemühe man sich 4) alle die Vollkommenheiten an sich zu haben und

in

in der That, jedoch mit aller Klugheit und Behutsamkeit, zu zeigen, welche sie hochachten. Suchet man nun ferner eine genauere Freundschaft mit selbigen einzugehen; so muß man selbige 5) in etwas geringen und nicht sehr wichtigen Dingen zu seinen Vertrauten machen, und hierinn, jedoch mit aller Behutsamkeit, immer weiter und weiter gehen. Man wird sodann gar bald erkennen: ob auch sie eine Vertraulichkeit und besondere Freundschaft gegen uns blicken laßen und derselben fähig sind oder nicht.

§. 1044. So groß und wichtig nun die Kunst ist, mit anderen eine Freundschaft einzugehen, eben so eine große und fast noch wichtigere Kunst ist es auch eine solche Freundschaft zu erhalten (§. 1041). Die Hauptregel hiebey ist diese: daß man sich beständig seinen Freund so vorstelle, als wenn man erst dessen Freundschaft zu erlangen suchet. Diese Vorstellung wird uns in einer beständigen Aufmerksamkeit aufalle unsere Handlungen erhalten und uns für einer gar zu großen Vertraulichkeit beständig bewahren. Sie wird uns überzeugen: daß wir unserm Freunde nicht gar zu oft mit Kleinigkeiten, besonders in solchen Dingen, welche seinen Neigungen zuwider sind, beschwerlich fallen müssen.

§. 1045. Man hat bey der Freundschaft in Ansehung seiner selbst annoch folgende Regeln zu bemerken: 1) daß es beßer sey, einen recht vertraueten Freund, als viele Politische Freunde zu haben, 2) daß man nicht gar zu viele vertrauete Freunde verlange, und 3) daß man sich gegen seine Freunde während der Freundschaft nicht gar zu blos gebe und gefährliche

Heimlichkeiten entdecke; indem auch aus denen besten Freunden die bittersten Feinde werden können.

§. 1046. So hohe Ursache wir demnach haben uns Freunde zu machen (§. 1041), eben so hohe Ursache haben wir auch uns dahin zu bemühen: daß wir uns keine Feinde machen, welche uns haßen und unsere wahre Unglückseligkeit suchen. Wir werden diese Absicht erhalten, wenn wir alles genau beobachten.

§. 1047. Nach der Beschaffenheit derer Menschen ist es aber jetzo fast nicht möglich ganz und gar ohne Feinde zu seyn, welches auch die Erfahrung bekräftiget. Wie soll man sich nun gegen selbige klüglich aufführen? Man bemühe sich erstlich den Grund einer gegen uns gehegten Feindschaft zu erkennen; so wird man sodann leicht beurtheilen können, was man zu thun habe. Man darf nur die Ursache, so viel es möglich ist, aus dem Wege räumen und hergegen sich in allem gefällig aufzuführen suchen. Dieses ist der Weg, wodurch wir die Feindschaft heben, und uns unsere Feinde zu Freunden machen können.

§. 1048. Die Feindschaft kann aus folgenden Ursachen entstehen: 1) aus einer wahren oder auch nur vermeinten wirklichen Beleidigung, 2) aus einem Neide wegen ein gewißes von uns erlangtes Gute, 3) aus einer Widrigkeit derer Gemüther. Und diese kann man wahre und **innerliche Feinde** nennen. So ist aber auch 4) ein Grund der Feindschaft, wenn man mit denen, welche andere als ihre Feinde erkennen, in einer gewißen Verbindung stehet, ob sie gleich sonsten nichts wider uns und unsere Person selbst haben. Man kann diese mit Recht **äußerliche Feinde** nennen. Hieraus erkennet

man

man leicht: wie man sich gegen jede besonders aufzuführen habe (§. 1047). Nur merke man folgende Regel: daß man nicht alle Feinde auf einerley Art anzusehen habe. Man kann auch die Feinde annoch in **offenbare** und **heimliche Feinde** eintheilen. Diese muß man besonders zu entdecken suchen, und dabey merken: daß es gefährlicher sey, einen heimlichen, als offenbaren Feind zu haben.

1049. Ist man aber nicht im Stande seinen Feind zu gewinnen; so muß man ihn zwar nicht ohne Grund beleidigen, jedoch aber sich wider alle seine Feindseligkeiten mit Nachdruck und Hertz zu vertheidigen suchen, und zwar so, daß man beständige Zeichen einer wahren Neigung zur Freundschaft blicken laße. Wobey denn besonders folgende Regeln zu bemerken sind: 1) daß man sich vor allen Dingen nach den Kräften seiner Feinde erkundige, 2) daß man auch nicht die geringsten Beleidigungen mehr leide, sondern sich mit allem Ernst auch denen ersten und geringsten Beleidigungen widersetze. Jedoch aber muß man 3), wenn Grund dazu vorhanden ist, die Großmuth keinesweges aus den Augen setzen und einer niederträchtigen Rache Raum geben. Es ist aber die Großmuth diejenige gefällige Tugend, da wir unserm Feinde nicht schaden, ob wir gleich Recht und Macht ihm zu schaden besitzen.

§. 1050. Die größte Klugheit aber bey der Freundschaft anderer in Absicht auf unsere wahre Glückseligkeit bestehet darinn: daß wir nicht allein durch selbige zu einer wahren Behutsamkeit und Wachsamkeit bey allen unsern Handlungen, sondern auch zu einer genaueren Untersuchung derselben, und nach Befinden zu

einer wahren Beßerung angetrieben, oder auch in einer rechten Ruhe unsers Gewißens bestätiget werden. Hienächst so giebet auch der Widerstand unserer Feinde uns einen neuen Bewegungsgrund an die Hand, unsern Muth zu stärcken und uns mit einer so großen Tapferkeit als Klugheit selbigen zu widersetzen. Und endlich so erlangen wir auch durch die Ueberwindung unserer Feinde wegen unserer Geschicklichkeit und Klugheit ein desto größer Ansehen, welches uns die Freundschaft vieler anderer zu Wege bringen kann.

§. 1051. Die Erfahrung lehret zur Genüge: daß der Erfolg unserer Thaten keinesweges einzig und allein von der dabey gebrauchten Klugheit und Thorheit abhange. Bey allen unseren Thaten zeigen sich außer dem, was von unserer Willkühr abstammet, allerhand natürliche Nebenursachen, welche ohne alles unser Zuthun in den entweder guten oder schlechten Erfolg uuserer Handlungen einen gar wichtigen und besonderen Einfluß haben. Dieses gründet sich darauf: weil alles in der Welt in der genauesten Verbindung stehet (§. 501), und daher das eiue beständig in dem andern einen wirklichen Einfluß haben kan. Diese Nebenursachen nun sind der Einsicht der Menschen zum Theil verborgen, zum Theil aber scheinen sie auch selbigen nicht so wichtig zu seyn: daß sie den Erfolg ihrer Thaten sollten ändern können; denn sonsten wäre es eine Thorheit, wenn man sich nicht nach selbigen richten wollte. Dieser Innbegriff nun solcher natürlichen Nebenursachen, welche mit unseren Handlungen zusammen hangen, und in den verlangten Erfolg derselben entweder einen übereinstimmenden oder widrigen Einfluß haben, heißet überhaupt

haupt das **Glück**, und zwar in dem ersten Fall ein **günstiges**, in dem andern aber ein widriges Glück. Der vorhin angeführte Grund aber zeiget: daß es beßer sey, wenn wir diesen etwas weitläuftigen Begriff von dem Glück nur auf viele kleine und dem Ansehen nach nicht wichtige natürliche Nebenursachen einschräncken, welche zusammen genommen jedoch einen so wichtigen entweder erwünschten oder widrigen Erfolg unserer Thaten hervorbringen.

§. 1052. Wir müssen also auch bey dem Glück die Regeln bestimmen, wie wir uns bey selbigen klüglich aufzuführen haben (§. 1057 col §. 10). Die erste Regel hiebey ist diese: daß man nicht meine, als wenn der ganze Erfolg aller unserer Thaten einzig und allein von unserer Klugheit und Thorheit, oder auch einzig und allein von dem Glück abhange (§. 1051). Es ist also thöricht, wenn man aus dem glücklichen oder unglücklichen Ausgange eines Unternehmens auf die Klugheit und Thorheit unserer Aufführung schließer oder die Wirkung der einen Ursache der andern zuschreiben will.

§. 1053. Sind die kleinen Ursachen des Glücks in ihrem Zusammenhange in Ansehung unserer Glückseligkeit von einer so großen Kraft (§. 1051); so folget: daß man mit der größten Aufmerksamkeit auf alle solche kleine Zufälle und ihren Zusammenhang sehen, das ist, das Glück, so viel möglich, zu erkennen und zu beurtheilen suchen müsse. Man muß also auch nicht den geringsten Umstand weder im Anfange noch bey der Ausführung einer That gänzlich aus der Acht laßen, und sollten wir auch nicht gleich den Vortheil davon einsehen; indem bisweilen die glückliche und unglückliche Folge-

rungen enies Umstandes gar weit entfernet seyn können. Darinn bestehet eben die größte Klugheit: daß man auch die kleinesten Umstände und Nebenursachen zu seinem Zweck recht zu gebrauchen weiß.

§.1054. Hat man also sein Glück oder vielmehr seine Glücksumstände erkannt (§. 1053); so ist hiemit folgende Regel genau verknüpft: daß man sich in sein Glück recht schicke und selbiges klüglich zu gebrauchen wiße. Erkennet man einige vortheilhafte Umstände des Glücks zu seiner Absicht; so muß man solche keinesweges verabsäumen, sondern sogleich selbige anwenden. Man muß 2) diesen vortheilhaften Umständen durch seine Kräfte zu Hülfe kommen. Man muß auch 3), wo man mit Grund noch beßere Umstände vermuthen kann, bisweilen etwas wagen, welches aber in sehr unwahrscheinlichen und zweifelhaften Fällen keinesweges erlaubt ist. Und dieses alles will die einzige Regel: daß man sich in die Zeit schicken und selbige recht gebrauchen lerne.

§. 1055. Weil aber alle Dinge in der Welt einer beständigen Veränderung, und also auch das Glück unterworfen ist, und selbiges überdem nicht völlig im unserer Gewalt stehet (§. 1051), so muß man 1) sich im guten Glücke immer mäßigen und darinn sich keinesweges sehr überheben. Man muß 2) sein Glück in den Augen anderer so sehr, als es möglich ist, zu verkleinern suchen, damit man nicht den Neid derselben wider sich errege. Man muß jedoch 3) sich gegen alle zu besorgende widrige Umstände des Glücks in die beste Verfaßung sezen und daher auf alle und jede Zufälle die gröste Aufmerksamkeit wenden. Diese Regeln halten die sichersten Verwahrungsmittel in sich wider alle Unachtsamkeit,

keit, Nachläßigkeit und Schläfrigkeit, wie auch wider alle strafbare Verwegenheit und Tollkühnheit. Man hat auch 4) Ursache, wenn uns das Glück sehr günstig gewesen ist, von dem Theater gar abzutreten und anderen eben eine solche Person zu spielen zu überlaßen.

§. 1056. Sollte unser Glück gar anfangen zu wanken und sollten sich einige unglückliche Umstände eräugnen; so ist es am klügsten gehandelt: daß man sich, so bald es möglich ist, zurückziehe und ausweiche; oder, wo man noch Gründe vor sich siehet, sein Glück zu erhalten, daß man alle seine Kräfte anwende, alles wieder zu befestigen. Sollte uns aber das Unglück wirklich treffen; so ist die wichtigste Regel der Klugheit: daß man sich keinesweges aus dem Besitze der Klugheit bringen laße und einen gesunden Verstand zu guten und jetzo besonders höchst nöthigen Rathschlägen zu erhalten suche. Man muß deßwegen 2) im Unglück keinesweges gänzlich verzagen und allen Muth fahren laßen. Ein jedes Unglück wird zugleich auch Gründe eines zureichenden Trostes in sich enthalten. Hienächst so werden auch die Umstände selbst zu erkennen geben: ob wir mehr Ursache haben unser Unglück vor unseren Feinden zu verringern, damit sie nicht alle unsere Schwäche wißen mögen, oder wol gar zu vergrößern, damit dadurch der Neid um so viel mehr unterdrücket und hergegen ein wahres Mitleiden erreget werde.

§. 1057. Da zeitliches Vermögen, worunter wir einen Vorrath aller Güter, welche eines Eigenthums fähig sind, und zur Nothdurft, zum Vergnügen und Wohlstande unsers Lebens erfordert werden, oder, weil wir alle solche Güter ums Geld schätzen, einen Vorrath von

Gelde und was Geldes werth ist, verstehen, ein unleugbares Mittel zu unserer Glückseligkeit ausmachet: da ferner bekannt ist, wie alle darnach streben, wie schwer es zu erwerben und wie leicht es zu verliehren sey; so müssen wir nothwendig ebenfalls zu einer wahren Klugheit mit dem zeitlichen Vermögen recht umzugehen und die besten Mittel nicht allein zu erkennen, sondern auch anzuwenden, um selbiges zu erlangen, zu erhalten und recht zu gebrauchen, verbunden seyn. Und hierinn bestehet eben die **Privat-Klugheit zu wirthschaften.**

§. 1058. 1) Was die Erlangung und Erwerbung der Güter betrift: so sind die Mittel dazu entweder in unserer Gewalt, oder sie kommen von dem Glücke her. Bey diesen lezteren haben wir alles das zu merken, was wir oben bey dem Gebrauch des Glücks angeführet haben (§. 1052 folg.). Besonders aber müssen wir uns hüten: daß wir dergleichen Glücksfalle nicht geringe schätzen und verachten, sondern unser Glück, sobald es sich zeiget, mit beiden Händen ergreiffen und uns zu eigen machen. Wir müssen aber auch wohl wißen: daß das Glück veränderlich sey, und uns auf selbiges keinesweges allein verlaßen und in thörichter Etwartung desselben alle ordentliche Mittel verabsäumen, sondern neben dem uns günstigen Glück uns auch um diejenige Mittel bemühen, welche die ordentliche heißen und in unserer Gewalt sind.

§. 1059. Das zeitliche Vermögen dienet zur Nothdurft, zum Vergnügen und zum Wohlstande (§. 1057); auf diese Absichten also muß man sehen, wenn man Güter suchet. Kann man aber nicht alle 3 Absichten erreichen; so ist die Nothdurft die wichtigste Absicht, welche man vor allen andern zu suchen hat. Wer so viel hat, daß

er

er allen dreyen Absichten ein Genüge leisten kann, von dem saget man: daß er sein **vollkommenes** und **reichliches Auskommen** habe. Wer aber nur zu seiner Nothdurft ein Vermögen besitzet, der hat sein **tägliches** und **nöthiges Auskommen.** Wer auch so viel nicht hat, als hiezu erfordert wird, der ist **arm** und **dürftig.** Hat aber jemand mehr, als alle 3 Absichten verlangen, so nennet man denselben einen **Reichen.** Hiebey merke man nur überhaupt: daß es eine große Thorheit sey, wenn man allen Reichthum als Sünde ansehen will. Nicht der Reichthum an sich ist Sünde, denn es ist selbiger ein Mittel zur Glückseligkeit der Menschen, sondern nur die unerlaubte und der unrechte Gebrauch desselben.

§. 1060. Die Mittel zur Erlangung eines zeitlichen Vermögens, welche in unserer Gewalt sind, sind entweder **unerlaubte** und **unanständige** oder **erlaubte** und **anständige** Mittel. Jene sind der Klugheit gänzlich zuwider (§. 1024 u. §. 1038); daher denn diese nur zu gebrauchen und anzuwenden sind. Sie sind aber ferner entweder **gewiße** und **wahrscheinliche** oder **ungewiße** und **blos mögliche** Mittel. Es ist eine Thorheit: wenn man sich dieser letzteren bedienen will, um dadurch Gelder zu erwerben, dahin z. E. die Lotterien und alle Glücksspiele, das Goldmachen und dergleichen gehören. In Ansehung der ersteren aber ist es ebenfalls eine Thorheit: wenn man lauter ganz gewiße Mittel etwas zu gewinnen suchet, und die wahrscheinlichen ganz verachtet; indem man bey einer solchen Aufführung verderben kan, da die gewiße Mittel so gar häufig nicht vorkommen. Und in so weit ist das Sprüchwort gegründet: Wer nicht waget, der gewinnet auch nicht.

§. 1061. Zu denen Mitteln nun etwas zu erwerben, welche erlaubt sind, gehören einmal unsere Arbeiten und Dienste, und zum andern das Geld selbst. Jene sind das einzige Mittel für die, welche noch nichts vor sich gebracht haben. Beide aber sind Mittel für solche, die schon etwas haben.

§. 1062. Muß man durch seine Arbeiten und Dienste etwas zu erwerben suchen (§. 1061); so erfordert die Klugheit: daß man sich auf solche Wißenschaften und Künste lege, welche am meisten in der Republik zu der Zeit in Ansehen sind und geachtet werden, und worinn man es nach der Beschaffenheit seiner Kräfte am höchsten bringen, und nach seinen Glücksumständen am besten unterkommen kann. Man muß ferner dahin trachten: daß man es in der erwählten Kunst und Wißenschaft sehr hoch bringe, und sollte es auch nur eine gemeine und schlechte Handthierung seyn. Es ist gewißer in einem schlechten Gewerbe etwas zu verdienen, wenn man darinn ein Meister ist, als in einer edleren Kunst, wenn man darinn nur schlecht oder auch mittelmäßig bewandert ist. Sollte man sich nicht im Stande befinden etwas zu entübrigen; so muß man sich den Reichthum aus dem Sinne schlagen und nur auf seinen nöthigen Unterhalt gedencken, welches weit gerechter ist, als einen Bettler abzugeben (§. 1059). Nur die allein haben ein Recht sich durch Betteln zu ernähren, welche gar nicht arbeiten können, als Kranke und Gebrechliche. Es ist hiebey noch wol zu merken: daß man einen kleinen Verdienst gar nicht verschmähen müsse.

§. 1063. Hat man schon etwas erworben; so ist ebenfalls thöricht, wenn man eines der beiden Mittel verab-

säu-

säumet (§. 1661). Man hat vielmehr dahin zu sorgen: daß das erworbene Capital sich jährlich mehre, bis man in einen solchen Stand kommt, daß man von seinen Einkünften alles mit einem Ueberrest bestreiten könne, das ist, reich werde.

§. 1064. II) In Ansehung der Erhaltung des erworbenen bestehet die größte Klugheit darinn: 1) daß man zu rechter Zeit spare und durch keine unnöthige Ausgaben seine Güter verringere, sondern vielmehr das übrige zum Capital zurück lege, und 2) daß man von dem ersparten nichts müßig liegen laße, sondern sogleich wieder zum Gebrauch und zum Mittverdienen anwende: als woraus mit der Zeit ein reichliches Auskommen und sogar ein Reichthum erwachsen muß.

§. 1065. Will man sparen und dadurch zum Reichthum gelangen (§. 1064); so muß man nothwendig mehr einnehmen. als ausgeben. Dieses nun zu wißen und zu bewerkstelligen muß man 1) ein genaues Verzeichniß aller seiner Einnahmen und Ausgaben halten. Wobey man zugleich anmerket, welcher Gewinst der wichtigste, wie solcher zu vermehren sey, und hergegen diejenige Bemühung unterlaßen werden könne, welche nicht so viel einträget. Man muß auch in Ansehung der Ausgaben besonders anmerken, wozu solche angewandt werden. 2) Muß man solche Summen jährlich, vierteljährlich, oder monathlich gegen einander halten; so wird man leicht erkennen, ob man gesparet und gewonnen oder verlohren habe. Hienächst nun muß man 3) nach Befinden seine Verdienste zu vermehren und seine Ausgaben zu vermindern suchen. Wenn man die Anmerkungen (n. 1) gemacht hat; so wird man leicht beurtheilen können,

was

was anzufangen sey. Diesemnach muß man 4) alle Verschwendung, welche nur ein sinnliches Vergnügen und die Wollust, wie auch den Ehrgeitz zum Grunde hat, auf das äußerste zu vermeiden suchen, als welche die einzige Hinderniß in Ansehung der Sparsamkeit ist. Man erwäge nur: daß eben die Sparsamkeit, welche im Anfange beschwerlich ist, das einzige Mittel sey, zu einer beständigen Lust und Genüßung der Ehre und des Ansehens zu gelangen. Man muß auch endlich 5) alles vermeiden, was sonsten einer wahren Sparsamkeit zuwider ist, als: gewinnsüchtige Spiele, unvernünftige Schulden, unnöthige und schädliche Proceße und Verträge und dergl.

§. 1066. III) Hat man auch das erworbene Vermögen klüglich anzuwenden. Unser erworbenes Vermögen ist entweder nur mittelmäßig oder auch schon zu einem ansehnlichen Grad des Reichthums gestiegen. Ist das erstere; so gilt allhier besonders folgende Regel der Klugheit: daß man annoch alle seine Ausgaben so sparsam, als es nur möglich ist, zu seiner unentbehrlichen Nothdurft mit Abschneidung aller derer, die zur bloßen Lust und zum äußerlichen Ansehen dienen, einrichte, damit man nicht immer zurück bleibe. Bey solchen Umständen ist es noch nicht Zeit groß zu thun und seiner Lust ein Genügen zu leisten. Ist man aber durch viele Mühe schon zu einem wirklichen Reichthum gelanget; so hat man 1) ein Recht, sich in seiner Arbeit und Sparsamkeit zu mäßigen und die Frucht aller seiner Mühe mit Lust und Ehre zu genüßen. Hienächst aber ist man 2) verbunden, mit demjenigen, was man übrig hat, anderen Menschen zur Erhaltung und Bequem-

quemlichkeit ihres Lebens beyzustehen, als welches nicht allein ein Mittel der Gerechtigkeit in Ansehung anderer, sondern auch in Ansehung unserer selbst ein wahres Mittel der Klugheit ist: indem wir auf solche Art im Stande sind, uns mit dem unsrigen viele Freunde zu machen. Und indem der Reiche ein vieles zu seiner Lust und Ehre aufgehet läßet (n. 1); so dienet er auch dadurch anderen, indem selbige auf solche Art durch ihn vieles zu verdienen haben.

§. 1067. Wer ein mehreres an zeitlichem Vermögen verlanget, als er zu allen vernünftigen Absichten des Geldes nöthig hat, und auch nach seinen Umständen haben kann, oder wer Geld und Gut nicht in der Absicht, solches vernünftig und klüglich zu gebrauchen, sondern nur blos zu besitzen suchet, der ist **geitzig**. Wer aber gar nicht daran gedenket, wie er etwas erwerben und vernünftig ersparen möge, denselben nennet man einen Sorglosen. Wenn aber unsere Begierde nach Geld und Gut durch die wahren Absichten desselben und nach denen Umständen gemäßiget ist; so sind wir **Vergnügte**. Aus diesen Brgriffen erhellet von selbsten: daß der Geitz und die Sorglosigkeit einer wahren Klugheit zu wirthschaften offenbar wiederstreiten, und nur die Vergnüglichkeit allein damit bestehen könne, ja, eigentlich dabey jederzeit zum Grunde gesetzet werden müsse.

Das 4. Capitel
Von der öffentlichen oder Staatsklugheit.

§. 1068.

Die Staatsklugheit soll die besten Mittel der Majestät anzeigen, wodurch das wahre Beste des ganzen

zen Staats zu befördern ist (§. 1024 und 1026). Wenn wir aber von dem wahren Besten eines Staats reden, so sehen wir weder auf den Fürsten, noch auf die Unterthanen allein: zumal das wahre Wohl des einen auch zugleich das wahre Wohl des andern ist, und eines ohne dem andern nicht bestehen kann. Und daher können die *Arcana dominationis*, worunter das hohe Interesse des Fürsten, und die *Arcana imperii*, worunter das Interesse der Unterthanen und des Landes verstanden wird, wie Tacitus solches nennet, unmöglich nach einer wahren Klugheit von einander getrennet werden.

§. 1069. Man kann diese Staatsklugheit wiederum eintheilen in eine **allgemeine** und **besondere**. Jene zeiget aus dem Begriff des gemeinen Wesens überhaupt: wie das gemeine Beste eines Staats durch die Majestät befördert werden müsse. Diese aber zeiget: wie in diesem oder jenem Staate besonders das gemeine Beste erhalten werden müsse. Jene nun ist es, welche von uns allhier noch etwas weiter erkläret werden soll, da hergegen diese mehr aus der Erfahrung, wenn die allgemeine nebst einem guten Judicio Practico zum Grunde gesetzet wird, erlernet werden muß.

§. 1070. Die wichtigste Regel dieser allgemeinen Staatsklugheit, wenn dieselbe soll ausgeübet werden, ist diese: daß der Fürst eine genaue Erkenntniß sowohl seines, als auch anderer auswärtiger, besonders seiner benachbarten Staaten besitzen müsse. Zu dieser Erkenntniß aber gehöret ein gar sehr vieles, als 1) eine Historische und Physikalische Erkenntniß, sowohl der Einwohner des Landes, als auch des Landes selbst, 2) eine Politische Erkenntniß des ganzen Staats, wozu nicht allein die Er-

kennt-

kenntniß der Verfassung des Reichs, sondern auch sogar der Mängel und Gebrechen sowohl an sich, als auch in Verbindung mit anderen Reichen gehöret. Sonderlich gehöret auch 2) hieher die Oeconomische Erkenntniß eines Staats, und zwar sowol des Hofes, besonders derer Einkünfte des Fürsten aus seinen Ländern und der ordentlichen und außerordentlichen Ausgaben desselben, als auch derer Unterthanen des Reichs, dahin denn die Erkenntniß ihres Vermögens und ihrer ganzen Wirthschaft gehöret. Sind diese Stücke einem Staatsverständigen unbekannt; so ist unmöglich, daß er in einem Stücke das wahre Beste des Landes befördern uud auch nur die geringste kluge Aenderung mit Grunde machen könne. Der kleinste Umstand eines Reichs ist bisweilen zureichend, in Ansehung des ganzen Landes einen wichtigen Nutzen hervorzubringen, wenn man sich selbigen nur zu rechter Zeit mit gebührender Klugheit zu bedienen weiß.

§. 1071. Gründet sich eine wahre Staatsklugheit auch auf die Erkenntniß anderer Staaten (§. 1070); so muß sie auch hiezu die besten Mittel gebrauchen. Dahin gehöret 1) die Historie aller auswärtigen Reiche, welche ein Fürst also wißen und auch dahin sorgen muß: daß Leute in seinem Staate gefunden werden, welche eine genaue Erkenntniß derselben besitzen, 2) daß ein Fürst an allen auswärtigen Höfen beständige Gesandten halte, welche sich hauptsächlich um die Verfaßung derselben bekümmern müssen.

§. 1072. In Ansehung derer Gesandten nun erfordert besonders die Staatsklugheit: daß man zu diesem Posten die schlauesten und reichsten seines Landes erwähle,

welche

welche nicht allein geschickt sind, sich bey allen beliebt zu machen, sondern auch die Mittel besitzen alles auszuführen. Werden diese beide Eigenschaften vorausgesetzet; so halten wir dafür: daß dazu muntere, ansehnliche und vornehme Leute, welche ebenfalls solche, obgleich von geringerem Stande, in ihrer Svite haben müssen, die allergeschicktesten sind. Und wenn dieser Posten so eingerichtet ist, daß er eine Stuffe zu den wichtigsten und einträglichsten Reichsbedienungen ist; so wird solches diese Staatsbedienten antreiben, alle ihre Kräfte anzuwenden, damit sie der Absicht ihres Oberherrn und Fürsten ein Genüge leisten.

§. 1073. Die Staatsklugheit siehet sowol auf den Staat selbst, als auch auf andere auswärtige Staaten, wenn sie Mittel der Klugheit zum Besten eines Reichs bestimmen will (§. 1070); und in soweit kann man diese Klugheit in die **einheimische** oder **innerliche** und **auswärtige** oder **äußerliche** eintheilen. Beide Arten sehen wiederum besonders entweder auf das wahre **Beste der Fürsten** oder **derer Unterthanen**. Wobey aber überhaupt zu merken: daß die eine Art der Staatsklugheit in der Ausübung von der andern keinesweges zu trennen, sondern vielmehr auf das genaueste zu verbinden ist.

§. 1074. I) Was die einheimische Seaatsklugheit anlanget, und zwar diejenige, welche auf die Person des Fürsten selbst siehet (§. 1073); so finden hiebey zwey Absichten statt, 1) daß der Fürst in Ansehung seiner Unterthanen ein Fürst sey und bleibe, das ist, seine Rechte und Hoheit nicht allein erhalte, sondern auch immer mehr zu der größten Vollkommenheit bringe, und 2) daß

er

er mit Vergnügen und seinem Stande gemäß leben möge. Ein jeder wird leicht zugeben: daß, je vollkommener die Majestät des Fürsten ist, es auch desto beßer mit dem wahren Wohl der Unterthanen stehen müsse; und wenn das leztere fehlet, daß alsdenn auch das erstere nicht statt finden könne.

§. 1075. Soll der Fürst also seine Hoheit und alle seine Majestätische Rechte klüglich zu erhalten suchen (§. 1074); so ist nöthig: 1) daß er keinem sich im Lande nieder zu laßen erlaube, wo er nicht vorher den Huldigungs-Eid geleistet hat. Der Fürst hat auch 2) auf das eifrigste dahin zu sehen: daß keiner sich schriftlich oder mündlich oder auch in der That der Majestät widersetze und derselben die gebührende tiefste Ehrenbezeugung versage. Besonders hat ein Fürst 3) darauf zu sehen: daß diejenige, welche sich gewißer Privilegien und Rechte vor andern Unterthanen rühmen können, durch ihr vermeintes Recht der höchsten Majestät keinen Abbruch thun mögen. Ist es gleich der Klugheit gemäß, daß ein Fürst treue Unterthanen in ihren einmal erlangten Rechten nicht stöhre; so hat er doch dahin zu sehen: daß sie wißen mögen, wie sie selbige durch die Gnade des Fürsten besitzen und daß Er ihnen selbige nicht ausüben laße, wo er sie nicht darinn bestätiget hat. Sollte aber das Beste eines Staats von einem Fürsten verlangen: daß er die gemißbrauchten Privilegien etwas einziehen möge; so erfordert die Klugheit: daß solches von ihm allgemählig geschehen möge. Es hat ferner 4) ein Fürst dahin zu sehen: daß nicht ein oder anderer gar einen Eingriff in die Rechte des Fürsten wage, besonders, wenn er ein Ansehen unter

dem Volcke hat. Und eben dieses ist auch von ansehnlichen Gesellschaften und Collegien zu merken. Es ist daher 5) der Klugheit allerdings gemäß: daß ein Fürst einer einzigen Person nicht viele große und wichtige Bedienungen anvertraue, als wodurch derselbe leicht einen Anhang erhalten kann. Hienächst so kommt 6) das meiste und wichtigste in diesem Punkte darauf an; daß der Fürst sich in einem vollkommenen Ansehen zu erhalten suche, welches vornämlich geschiehet: wenn er sich in allen seinen Thaten und Handlungen als einen weisen, gerechten und klugen Fürsten darstellet. Er muß dahero zwar bey allen seinen Handlungen eine zärtliche Liebe gegen alle seine Unterthanen herrschen lassen, jedoch aber auch mit derselben eine wahre Schärfe und Strenge gegen alle, welche sich ihm widersetzen, verbinden. Endlich so verlanget auch 7) die Klugheit von einem Fürsten: daß er sich auf keine Art zum Sclaven seiner Minister mache, und durch einen so genannten Favoriten regieren lasse.

§. 1076. Ein Fürst, welcher sein Ansehen zu erhalten suchet (§. 1075), brauchet auch, nicht allein seinen Hofstaat zu führen, und alle Bediente des Staats damit zu lohnen, sondern auch zu vielen außerordentlichen Ausgaben, welche sich eräugen können, viele Gelder, weswegen er denn ein Recht hat, allerhand Anlagen in seinem Lande zu machen (§. 1014 und 1074 n. 2). Wie nun ein Fürst diese Gaben von seinen Unterthanen nach seinem erhabenen Rechte über ihre Güter so erlangen und fordern könne, daß sie am wenigsten sich darüber zu beschweren Ursache haben, dazu wird allerdings große Klugheit erfordert. Diese Gelder heißen eigentlich der Schatz und die Casse der Fürsten, welche aus dem Schatze und der Casse des ganzen Staats,

wozu

wozu alles Eigenthum der Unterthanen gehöret, genommen werden müssen. Das allgemeine Mittel der Klugheit ist auch hier: daß ein Fürst sich durch Liebe und Gerechtigkeit bey allen seinen Unterthanen beliebt zu machen suche. Hienächst sind annoch folgende Regeln zu merken: 1) Daß alle Anlagen im Lande so gemachet werden müssen, damit keiner in seiner Nahrung Mangel leide und auf solche Art der Schatz des ganzen Staats im guten Zustande bleibe. 2) Daß deswegen die bequemste Arten, solche Gaben von denen Unterthanen zu erhalten, erwählet werden müssen; wobey überhaupt zu merken, daß, je nothwendiger die Dinge in einem Lande sind, desto geringer auch die Auflagen auf selbige seyn müssen, damit besonders die Armen nicht darunter leiden mögen. 3) Muß ein Fürst nothwendig so viel, keinesweges aber mehr in seine Schatzkammer zurücklegen und ersparen, als zu allen unvermutheten und außerordentlichen Ausgaben nöthig ist, damit er nicht jederzeit nöthig habe, außerordentliche Anlagen zu machen, als welche die Unterthanen am meisten drücken. Das übrige aber muß 4) ein Fürst zu seiner Nothdurft, seinem Staate, seinen Ergetzlichkeiten und zu allerhand Belohnungen guter Dienste wieder verwenden und aufgehen laßen, jedoch so, daß alles Geld unter seinen eigenen Unterthanen und in seinem Lande bleibe, als wodurch denenselben alle Abgaben wieder versüßet werden. 5) Muß ein Fürst denen, welche solche Anlagen einzufordern haben, sehr auf die Hände sehen laßen, damit nicht selbige es denen Uuterthanen noch sauerer machen. Sollte aber ein Fürst 6) auch außerordendliche Gaben nöthig haben; so hat er Ursache, denen Unterthanen durch Lehrer und Prediger die Nothwendigkeit derselben

recht lebhaft vorstellen zu laßen, welches auch bey denen ordentlichen nicht schaden kan. Besonders hat 7) ein Fürst den Irrthum zu vermeiden: daß er am besten thue, wenn er nur seine Schatzkammer bereichere. Dieses ist nur ein todtes Capital und macht ihn zwar zum reichen Mann, nicht aber zu einen reichen Fürsten.

§. 1077. Der andere Theil der einheimischen Staatsklugheit muß sich besonders gegen die Unterthanen zeigen (§. 1073). Sie verlanget überhaupt: daß alle Rechte des Fürsten in Absicht auf die Unterthanen auf das Beste, das ist, so, daß alle Unterthanen des Staats in Ruhe und Friede ihren zureichlichen Unterhalt haben und genüßen können (§. 1005 u. 1007), angewendet und ausgeübet werden. Damit aber die Unterthanen sich nicht selbst beunruhigen mögen; so muß die Beobachtung der natürlichen Gesetze unter selbigen in Schwang gebracht werden (§. 1014). Und damit dieses geschehen möge; so müssen selbige nach der Beschaffenheit des Landes und der Einwohner von dem Fürsten bestimmet und denen Unterthanen vorgeschrieben werden. Wenige derer Unterthanen sind vermögend diese Anwendung zu machen, und ihre Neigung zum Bösen treibet sie auch zum öftern an, denen Naturgesetzen entgegen zu handeln; weswegen denn auch dem Fürsten oblieget, seine besondere Gesetze mit neuen Strafen zu verbinden, um dadurch den bösen Neigungen um so viel mehr Einhalt zu thun. Weil nun die besondere Anwendung der Gesetze nach der unterschiedenen Beschaffenheit derer Staaten auch unterschieden seyn muß; so erhellet: daß diese Klugheit, Gesetze zu geben, eigentlich zur besonderen Staatsklugheit gehöre (§. 1069). Nichts desto weniger wollen wir doch einige allge-

allgemeine Regeln der Klugheit, welche allenthalben gelten, hiebey anführen.

§. 1078. **Bürgerliche Gesetze** sind Regeln, wornach man im gemeinen Wesen seine Handlungen nach dem Willen des Fürsten einrichten muß. Gehen selbige auf das ganze Land, so heißen solche **Landes-Gesetze**: Wenn sie aber nur auf besondere Städte und Gesellschaften gehen, so heißen sie **Statuten**, welche zwar von der Gesellschaft selbst und der Unterobrigkeit gemacht werden, von dem Fürsten aber bestätiget werden müssen, dadurch sie erst zu einem Gesetze werden. Wobey denn ein Fürst besonders dahin zu sehen hat: daß man hiebey keinen Eingriff in seine Majestätische Rechte begehe.

§. 1079. Da ein Fürst die Beobachtung des Rechts der Natur, als den wahren Grund der menschlichen Glückseligkeit, in Schwang zu bringen verbunden ist (§. 1077); so erfordert die Klugheit: daß ein Fürst dahin sorge, wie seine bürgerliche Gesetze so genau mit denen natürlichen übereinstimmen mögen, als es nur möglich ist. Es ist aber keinesweges möglich, daß die natürliche Billigkeit nach der Schärfe immer beobachtet werde, als welches nur zu vielem Streit und Zanck immer Gelegenheit geben würde. Es wird aber diese Hauptregel der Klugheit dazu dienen: damit zum wenigsten diejenige Unterthanen, welche die Uebereinstimmung der bürgerlichen Gesetze mit denen natürlichen einsehen, desto ehe angetrieben werden, selbige zu beobachten. Ein Fürst hat daher hohe Ursache, so wohl bey denen von ihm selbst gegebenen, als auch von ihm bestätigten Gesetzen (§. 1078) hierauf bedächtlich zu sehen und auch bey der Anwendung selbst Acht zu geben: daß man die natürliche Billigkeit

wider den Innhalt der bürgerlichen Gesetze nicht gar zu weit ausdehne.

§. 1080. Hienächst erfordert die Klugheit: daß ein Fürst mit Macht auf seine Gesetze halte, damit niemand davon abweiche, oder, wenn es ja geschehen muß, daß solches allen kund werde, warum es geschehe. Das Gegentheil setzet die Gesetze des Fürsten in Verachtung. Hieraus folget ferner: daß ein Fürst nicht erlauben müsse, daß durch eine gegenseitige Gewohnheit Gesetze abgeschaffet und andere Gewohnheiten eingeführet werden. Sollte aber ein Mangel bemerket werden; so ist es besser, daß ein Fürst ein ausdrückliches anderes Gesetz gebe, und dadurch das erste aufhebe, welches aber ebenfalls mit Behutsamkeit geschehen muß.

§. 1081. Ferner so verlanget die Klugheit: daß die Gesetze sich auf den Staat nach allen Umständen, worinn sich selbiger befindet, auf das genaueste schicken müssen, wovon der Grund in der ersten Regel (§. 1079) stecket. Wenn folglich also die Umstände des Staats sich ändern; so ist nöthig, daß auch die Gesetze geändert werden. Hieraus nun erhellet: wie übel es gethan sey, wenn man ohne Unterscheid fremde Gesetze in seinem Staate einführet.

§. 1082. Alle Unterthanen eines Staats, sie mögen gelehrt oder ungelehrt, witzig oder einfältig seyn, müssen nach denen bürgerlichen Gesetzen leben (§. 1078). Hieraus nun folget: 1) daß alle bürgerliche Gesetze auf eine sinnliche Art klar und deutlich ohne alle Kunstwörter und einer Philosophischen Allgemeinheit vorgetragen werden müssen; 2) daß auch derselben so wenige seyn müssen, als nur immer seyn können, damit das Gedächtniß nicht überhäufet

häufet werde. Es ist also auch 3) der Klugheit gar sehr zuwider, wenn man allerhand Gesetze unter einander mischet, davon auch sogar einige nicht mehr gelten oder wol niemalen gegolten haben und die Entscheidung des Usus Practici denen Gelehrten überlaßen werden muß, welche darüber noch weitläuftig disputiren müssen.

§. 1083. Die Gesetze können ohne vorhergegangene Promulgation denen Unterthanen unmöglich zur Regel dienen (conf. §. 1078). Der Fürst muß also auch dahin sorgen: daß die Gesetze allen und jeden Unterthanen nicht allein bekannt werden, sondern auch von selbigen leicht behalten werden können. Und dieses würde am besten geschehen können, wenn man alle Gesetze in einem gewißen Gesetzbuche abdrucken und solche denen Unterthanen zu kaufen anbefehlen ließe. Hienächst könnte man auch selbige auf allen Schulen von denen Kindern erlernen laßen. Ja man könnte auch wol zuweilen in Ansehung der Alten selbige von den Kanzeln ablesen, und ihnen zu Gemüthe führen, auch wol gar erklären laßen. Man würde auf solche Art der Dienste der Advokaten in denen Republiken gar leicht entbehren können.

§. 1084. Mit denen Gesetzen sind nun auch die Bewegungsgründe, die Belohnungen und Strafen verknüpft (§. 1077), wobey ebenfalls eine große Klugheit nöthig ist. Die Strafen geschehen nicht allein zur Beßerung derer, die sie ausstehen, sondern auch zum Beyspiel anderer, sich daran zu spiegeln und von gleichen Bosheiten abhalten zu laßen. Die erste Regel der Klugheit bey denen Strafen ist demnach diese: daß ein Fürst nicht leicht ein Laster und eine Bosheit wider die Gesetze unbestraft hin-

gehen laße, und also auch nicht leicht dispensire, wo es nicht die gröste Nothwendigkeit erfordert. Hieraus nun folget 2), daß ein Fürst in seinem Lande alle mögliche Anstalten verfüge, damit alle Verbrecher entdecket werden und keiner entkommen möge; indem das Gegentheil leicht Nachfolger in der Bosheit machen kann. 3) Hat ein Fürst dahin zu sehen: daß alle Strafen denen Verbrechen völlig proportioniret seyn müssen. Will man aber von der Größe eines Verbrecheus recht urtheilen, so muß man auf alle Umstände desselben genau Acht haben und darnach die Strafen schärfen oder mindern; z. E. ob einer verführet worden oder andere verführet hat? ob das Verbrechen an solchen Oertern begangen worden, da man es nicht leicht verwehren kann? ob ein sehr böser Vorsatz zum Grunde lieget oder die Noth einen einiger maßen dazu gezwurgen hat. Damit aber auch die Strafen alle ihre Kraft an dem Verbrecher beweisen mögen; so ist es gut, wenn selbige 4) auch nach denen Neigungen derer Verbrecher eigerichtet sind. Indem die Strafen anderen zur Beßerung dienen sollen; so müssen selbige 5) nicht leicht anders, als öffentlich, an denen Verbrechern vollzogen werden; und es ist also auch sehr gut, wenn damit einige Ceremonien verbunden sind, welche aber denen Unterthanen erkläret werden müssen, damit sie nicht lächerlich werden. Diese Beßerung anderer verlanget auch von selbigen eine gebührende Aufmerksamkeit auf die Strafen. Es hat also auch 6) eine Obrigkeit dahin zu sehen: daß der Pöbel unter den Zuschauern nicht zu weitläuftig, sondern fein geruhig erhalten werde, und daß also selbiger sich nicht das Recht anmaße, an dem Verbrecher sich zu vergreiffen, als wodurch auch leichte

wider

wider die 3te Regel gehandelt werden kann. Sollen auch die Strafen zur Beßerung derer Verbrecher dienen; so ist es 7) gar nicht klug, wenn man die Strafen so einrichtet, daß sie, wenn sie gleich schon ausgestanden sind, dieselben unehrlich und infam machen. Es ist dieses auch wider das gemeine Wohl der Republik, wozu doch die Strafen selbst nur ein Mittel sind. Aus diesem Grunde ist es auch 8) der Klugheit gar nicht gemäß, wenn man durch die Strafen die Verbrecher zu weiteren Arbeiten zum Nutzen der Republik ganz untüchtig machet, wohin ich die Verstümmelung derer Glieder rechne. Was die Verweisung derselben in andere Länder betrift; so bin ich der Meinung: daß solches wirklich ungerecht und denen Pflichten gegen andere Reiche ganz zuwider sey. Das beste Mittel aber, große Verbrecher auf eine Zeitlang oder auf immer zu strafen, werden wohl die Zuchthäuser seyn, welche in allen Städten gefunden werden müssen, welche nur ein etwaniges Ansehen haben.

§. 1085. Was aber die Belohnungen betrift (§. 1084); so ist zwar ein Fürst als Fürst dazu nicht nothwendig verbunden, und die Unterthanen können selbige nicht als ein Verdienst von dem Fürsten fordern. Sie können aber durch die Klugheit ein wichtiges Mittel werden, das gemeine Beste des Staats zu befördern; indem dadurch die Unterthanen zu weit wichtigern Diensten, als wozu sie mit Gewalt angehalten werden können, gegen den Staat aufgemuntert werden. Die erste Regel hiebey ist diese: daß der Fürst überhaupt mit seinen Belohnungen bey wichtigen Dienstleistungen gar nicht sparsam seyn müsse: jedoch aber auch dahin sorgen müsse: daß keiner

unverdienter Weise derselben theilhaftig werde. 2) Hat ein Fürst dahin zu sehen: daß die Belohnungen weder seiner Caße, noch auch seinen Unterthanen sehr beschwerlich werden, welches denn auch gar leicht geschehen kann. Es ist folglich 3) eine Hauptregel in diesem Punkt: daß die Belohnungen nicht erblich seyn müssen, und wenn sie auf Rang und Ehre gehen, auch nicht einmal auf ganze Familien ausgedehnet, sondern nur persönlich seyn müssen. Niemalen müssen aber 4) die Belohnungen denen selbst beschwerlich seyn, welche selbige empfangen.

§. 1086. Der Fürst kann unmöglich allenthalben gegenwärtig seyn, und auf die Ausübung seiner Gesetze sehen; daher denn die Nothwendigkeit erfordert: daß er Unterobrigkeiten bestelle, welche Recht und Gerechtigkeit handhaben, und die Verbrecher bestrafen müssen. Die Hauptregel der Klugheit hiebey ist diese: daß ein Fürst sich nach solchen Leuten umsehe, welche nicht allein im Verstande eine wahre Weisheit und Erkenntniß der Gesetze, sondern auch in Ansehung des Willens eine wahre Liebe zur Gerechtigkeit und eine Leutseligkeit und gerechte Liebe gegen jedermann besitzen, darneben auch dem Geitze vollkommen feind sind. Damit aber der Geitz sich nicht äußern möge, sondern allenthalben eine vollkommene Unpartheiligkeit bewiesen werde; so ist es der Klugheit 2) gemäß: daß der Fürst einen Richter so lohne, daß er vollkommen auskommen und Standesmäßig leben könne, ihm keine so genannte Sportuln freylasse, und nicht zugebe, daß er sich mit andern Handthierungen, besonders solchen, worinn er zuweilen selbst Richter seyn muß, befasse, und auch die Boshaften und Ungerechten auf das schärfste an-

deren

deren zum Beyspiel bestrafe. 3) So ist es ebenfalls klüglich, wenn der Fürst die Leute immer aus denen unteren Gerichten zu denen oberen befördert, jedoch so, daß der Vorwurf, womit sie umzugehen haben, nicht ganz unterschieden sey, und selbige also von neuem lernen müssen. Dieses wird auch zugleich ein starker Bewegungsgrund für die Richter seyn, wie auch das, was (n. 1) angeführet ist, daß sie die Rechtshändel, so viel möglich, werden abzukürzen suchen, worauf 4) von einem Fürsten ebenfalls auf das fleißigste zu sehen ist.

§. 1087. Ein Fürst ist ebenfalls schuldig, dafür zu sorgen: daß die Unterthanen in einem Staate ihren reichlichen Unterhalt haben mögen (§. 1077), davon sie ebenfalls dem Fürsten und dem Staat dasjenige abgeben müssen, was zu beider Erhaltung nöthig ist (§. 1076). Dieses ist eines der wichtigsten Stücke, wofür ein Fürst mit zu sorgen hat, damit auch Er selbst ein reicher Fürst seyn möge; wobey sich denn die Klugheit desselben auch besonders zeigen kann und muß. Indem nun der ausnehmende Wehrt, wornach alle Dinge geschätzet werden, das Geld ist (§. 893); so muß der Hauptpunkt dieser Klugheit darauf ankom̃en: daß genug Geld ins Land geschaffet werde und darinn circuliren möge. Es kan̄ aber solches Geld ins Land gebracht werden, theils aus dem Lande selbst, dahin die Gold- und Silberbergwerke gehören, theils aus auswärtigen Ländern, wenn fremde Personen sich in unsern Ländern aufhalten, und ihre Gelder verzehren, hauptsächlich aber durch die Handlung, wodurch alle Arten der Nahrung im Lande in Bewegung gesetzet werden, und also ein jeder seinen reichlichen Unterhalt finden kann.

§. 1088.

§. 1088. Was die Bergwerke anlanget, so wird ein Land um soviel reicher, als Gold und Silber ausgegraben wird. Ein Fürst hat daher auf diesen Seegen eines Landes gar hoch zu halten und deswegen kluge Anstalten zu machen. Diese sind folgende: 1) daß gute Bergwerksverständige Leute in seinem Lande gefunden werden, 2) daß man bequeme Machinen ersinne, dieses Schatzes leicht theilhaftig zu werden; und 3) daß ein Fürst nicht erlaube, daß das ausgegrabene Gold und Silber in unnützen Kleinigkeiten verarbeitet und von seinen eigenen Unterthanen verbrauchet werde. Kann man aber solche Kleinigkeiten an Auswärtige mit Vortheil verhandeln, so ist es ebenfalls ein Mittel, wodurch die Unterthanen mit ihren Arbeiten etwas verdienen können.

§. 1089. Das wichtigste, wodurch ein Land zum Reichthum gelangen kan̄, komt auf die Handlung an (§. 1087), welche entweder eine **ausländische** oder **einheimische** ist. Sie geschiehet ferner entweder im Großen oder im Kleinen, davon jene der eigentliche **Kaufhandel**, diese aber der **Kramhandel** genennet wird. Jener ist der wichtigste in Ansehung des Reichthums des ganzen Landes; dieser aber ist nur eine Folge aus jenem, und dienet eigentlich nicht zum Reichthum des Staats, sondern nur zum Vergnügen und zur Bequemlichkeit derer Unterthanen selbst.

§. 1090. Bey dem Kaufhandel (§. 1089) hat ein Fürst dahin zu sehen: 1) daß dem Wehrte nach nicht so viel ausländische Waaren in das Land eingeführet, als innländische ausgeführet werden. Das Gegentheil ist der Weg zur Armuth des ganzen Staats. 2) Daß alle überflüßige

Sa-

Sachen des Landes nicht liegen bleiben, sondern an Auswärtige veräußert werden, und zwar so, daß man, wo es möglich ist, keine rohe, sondern lauter verarbeitete Waaren ausführen lässet. Soll aber dieses geschehen, so muß 3) zu allerhand Manufacturen im Lande Anstalt gemachet werden. Ist aber dieses nicht ins Werck zu richten; so muß man mit einem geringeren Profit zu frieden seyn. Was die ausländische Waaren anlanget; so muß 4) dahin gesehen werden: daß sie weiter gehen, oder, wo es geschehen kann, erst verarbeitet werden, und sodann wieder an Auswärtige verhandelt werden; wobey nicht allein der Kaufmann, sondern auch die Arbeiter, und folglich auch das Land nothwendig gewinnen müssen. Es hat daher 5) ein Fürst allerdings Ursache auf solche Oerter seines Staats zu halten, wo öffentliche Meßen sowol von einheimischen, als ausländischen Waaren gehalten werden. Damit aber von solchen ausländischen Waaren nicht gar zu viele im Lande verthan werden mögen; so ist 6) nöthig: daß darauf starcke Verbote und Consumtions-Accisen gesetzet werden. Sonsten aber so muß 7) die Handlung, als an welcher dem Lande so viel gelegen ist, keinesweges durch gar zu hohe Abgaben gar zu sehr beschweret werden; besonders müssen selbige bey ausgehenden Sachen gar nicht statt finden. Es ist dahero 8) gar nicht rathsam, daß die Zölle und andere dahin gehörige Dinge an andere verpachtet werden. So müssen auch 9) bey dem Kaufhandel die Monopolia gar nicht verstattet werden. Endlich so muß 10) alles, was die Commercien befördern kann, auf das fleißigste besorget werden: dahin gehören allerhand Privilegien für die Kaufmannschaft und Manufacturen, eine schleu-

nige

nige Justice, richtige Posten, gute Münzen, weßwegen denn auch die Münzgerechtigkeit nicht leicht denen Unterthanen frey zu laßen ist.

§. 1001. Soll aber dieser große Handel gut fortgesetzet werden (§. 1090); so muß vor allen Dingen auf eine gute Landwirthschaft gesehen werden, so, daß das Land nach allem, was es tragen kann, immer mehr und mehr verbeßert werde, wozu denn auch die Viehzucht gerechnet werden muß. Besonders hat ein Fürst solche Anstalten zu verfügen: daß kein Ort im Lande unfruchtbar liegen bleibe, wozu denn allerhand Freyheiten dienen können. Hiernächst so müssen auch gute Handwerker und Künstler in das Land hereingezogen, ihnen alle Gewißens-Freyheit nnd allerley Privilegien verstattet, wie auch ein baldiger Absatz durch Verbietung der Einfuhr solcher Waaren verschaffet werden. Hiezu dienet auch eine gute Gesinde-Ordnung, als ohne welches keiner seine Handthierung recht bestellen kann. Unserer Meinung nach sind hiernächst alle Aemter und Gilden der Aufnahme der Handwerker und Künste mehr schädlich, als vortheilhaft. Sind sie aber nicht abzuschaffen; so hat ein Fürst hohe Ursache, ihre so genannte Gerechtigkeiten auf das stärkste einzuschränken. So ist es auch der Nahrung derer Unterthanen gar sehr zuwider, und befördert in der That die Faulheit derselben, wenn man solchen Handthierungen, welche schon eine jede Hausmutter besorgen kann, große Freyheiten und gar Vorzüge ertheilet; dahin man das Bierbrauen nach der gewöhnlichen Art im Lande und die Bierbrauer rechnen kann.

§. 2092.

§. 1092. Was endlich den kleinen Kramhandel im Lande anlanget, nebst der Handlung mit denen Handwerckswaaren unter denen Unterthanen selbst; so ist 1) nöthig: daß gewiße Jahr- und Wochen-Märckte angeordnet, und denen Auswärtigen, solche mit fremden Waaren zu beziehen, entweder gar nicht erlaubet oder zum wenigsten durch große Abgaben ziemlich sauer gemacht werde. 2) Lieget der Obrigkeit ob: daß sie in denen Fällen, wo es geschehen kann, z. E. bey Fleisch und Brod gewiße Taxen mache, damit die Arbeit nicht gedruckt werde, wie auch dahin sehen möge, daß gute Waaren geliefert werden. 3) Ist auch unserer Meinung nach nicht zu erlauben: daß einer 2 oder mehrere von einander unterschiedene Handthierungen treibe; damit keine Pfuscher herauskommen.

§. 1093. Damit ferner auch ohne der Handlung mit Auswärtigen derselben Geld in das Land gezogen werde, welches durch den Auffenthalt derer Reisenden in unsere Länder geschehen kann; so müssen solche Anstalten gemachet werden, wodurch Fremde bewogen werden können, zu uns zu kommen. Dieses kann geschehen: 1) wenn ein Fürst seine Regierung ordentlich zur Bewunderung anderer führet; 2) wenn Wißenschaften und Künste in einem Lande blühen und berühmte Leute, deren Ruf auch auswärtig groß ist, denenselben vorstehen; 3) wenn berühmte Akademien in einem Lande sich befinden nnd allerhand große gelehrte Gesellschaften; 4) wenn nach der Baukunst aufgeführte Gebäude, gute Zeughäuser, Raritäten-Kammern, schöne Bibliotheken, allerhand kostbare Werke und viele Zierathen

rathen darinn zu sehen sind; 5) wenn auch allerhand Lustbarkeiten darinne gefunden werden. Damit aber diese Dinge wirkliche Bewegungsgründe seyn mögen; so müssen 6) die Landstraßen, die Posten und auch die öffentliche Wirthshäuser auf das bequemste für Reisende eingerichtet seyn.

§. 1094. Haben wir gezeiget: daß nach der Klugheit und bey der Handlung selbst nicht viel Geld aus dem Lande gehen müsse (§. 1090); so ist solches auch überhaupt und denn besonders bey denen Reisen derer Einwohner in fremde Länder in Acht zu nehmen. Hat ein Fürst in seinen Ländern solche Anstalten gemachet: daß man in selbigen alles, was zum Besten des Staats nöthig ist, erlernen kann; so ist es klüglich: daß ein Fürst allen jungen Leuten seines Staats das Reisen, welches Geld erfordert, überhaupt verbiete. Ist dieses aber nicht; so halte ich es dem Staat am zuträglichsten: wenn man keine ohne Vorbewust des Fürsten oder der Unterobrigkeit des Landes reisen laße, und zwar nur solche, welche zu dergleichen Diensten sollen gebrauchet werden, welche eine Erkenntniß anderer Staaten erfordern, oder auch zu andern wichtigen und nützlichen Diensten, die ein Mittel seyn sollen, das Reisen inskünftige zu verhindern und viel mehr Fremde ins Land zu ziehen.

§. 1095. Wenn man alle diese angeführte Gründe nur merket; so wird man leicht im Stande seyn zu beurtheilen: was von denen Kleider- Hochzeit- und Gasterey-Ordnungen zu halten ist. Sie sind zu nichts nutz; wenn man nur beobachtet: daß alles aus dem Lande

selbst

selbst herkomme. Die Freyheit nach Gefallen zu gastiren, zu freßen und sich zu kleiden, bringet mehr Geld in Umlauf, als die Einschränkung dieser Dinge. Meinet man: daß die Leute besonders durch große Hochzeiten und kostbare Kleidungen sich herunter bringen; so werden vernünftige Bürger und Unterthanen solches nicht thun, an denen andern aber ist dem Staat nicht viel gelegen. Wendet man ein: daß doch ein Unterscheid des Ranges beobachtet werden müsse; so kann man selbigen schon auf eine andere Art anzeigen. Hienächst so halten wir es für weit beßer: daß der Rang nur allein unter denen Königlichen Bedienten keinesweges aber unter denen Bürgern statt finde.

§. 1096. Damit die Pflichten des Rechts der Natur desto beßer unter denen Unterthanen beobachtet werden mögen; so hat ein Fürst hohe Ursach auch für die Religion seiner Unterthanen Sorge zu tragen, welches durch gute Anstalten für Kirchen u. Schulen im Lande geschehen kan. Werden die Unterthanen in denen Schulen und Kirchen von ihren Pflichten überzeuget, und werden ihnen durch die Religion noch stärkere Bewegungsgründe dargereichet, das Gute zu thun und das Böse zu laßen; so ist klar: daß sie dadurch weit beßer im Stande gesetzet werden, auch die Gesetze des Staats, welche nur auf die Beobachtung der natürlichen Gesetze gehen, zu erfüllen (§. 800. Die Zwangsmittel der Majestät gehen nur bey denen Unterthanen auf eine äußerliche Zucht; da hergegen die Unterweisung und Religion auf eine wahre Tugendfertigkeit gehet, welche auch das äußerliche zu einer nothwendigen Folge hat.

§. 1097. Weil alle Religion auf die innerliche Ueberzeugung eines jeden ankommt (per L. Th. Nat.); so hat ein Fürst besonders sich in Acht zu nehmen: 1) daß er sich keine Herrschaft über die Gewißen der Unterthanen anmaße, sondern die Ueberzeugung von der Wahrheit allein denen Lehrern und Predigern überlaße. Besonders hat der Fürst 2) darauf zu sehen: daß diese Prediger sich gar keine Majestätische Rechte anmaßen und wohl gar der Unterthänigkeit entziehen. Der Fürst muß 3) sorgen: daß alle Gemeinden mit recht tüchtigen und tugendhaften Leuten besetzet werden. Und damit selbige in Ansehen bey ihren Zuhörern bleiben, so müssen ihnen 4) gute Salaria, mit Abschaffung aller Accidentien und des Ackerwercks, gegeben und für ihre Ehre ebenfalls gesorget werden. Es kann die Wohlfahrt eines Landes allerdings erfordern: daß man auch fremde Religionsverwandten im Lande haben müsse, und sodann hat 5) ein Fürst besonders dahin zu sehen: daß selbigen kein Gewißenszwang auferleget werde, und daß beide Theile nicht von denen Kanzeln auf einander schimpfen. Es ist aber auch 6) der Klugheit nicht gemäß, wenn einigen Unterthanen besonders das Recht Lehrer und Prediger zu setzen überlaßen wird. Unserer Meinung nach wäre es am rathsamsten um das Vertrauen der Zuhörer gegen ihre Lehrer zu bestärcken: wenn das geistliche Gericht eines jeden Landes einige vorstellete, so wie sie sich schon längst vorher angegeben haben, die Zuhörer selbst einen erwähleten und der Fürst solchen bestätigte und setzte.

§. 1098. II) Es ist annoch übrig die auswärtige Staatsklugheit, welche sich auf auswärtige Staaten beziehet

ziehet (§. 1073). Siehet hiebey erstlich ein Fürst auf sich selbst und auf seine hohe Majestätische Rechte (§. 1073); so erfordert diese Klugheit 1) überhaupt: daß ein Fürst einen andern in keinem Stücke beleidige, damit selbiger keine wahre Ursache ihm wieder zu schaden haben möge. 2) Ist es klüglich gehandelt: wenn ein Fürst mit vielen andern in Bündniß stehet, als wodurch er zugleich seine Macht vergrößert und auch um soviel ehe dadurch Gelegenheit hat, sein Land zu bereichern. 3) Muß ein Fürst in Ansehung der Auswärtigen gar genau auf seine Gerechtsame sehen, damit selbige von keinem geschmälert werden mögen. Er hat derowegen 4) besonders, wo dergleichen Eingriffe zu vermuthen sind, lauter Staatsverständige Leute zu bestellen, welche alles auf das genaueste zu beurtheilen wißen und solches dem Fürsten anzeigen können; damit er deßwegen eine Erstattung fordern könne. Er muß endlich auch aus der Ursache seine Ehre zu erhalten 5). an auswärtige Höfe beständig solche Gesandten halten, welche geschickt sind auch die geheimsten Anschläge zu entdeken: damit man allen übelen Folgen bey Zeiten desto beßer vorbeugen könne.

§. 1099. Siehet der Fürst zum andern bey dieser auswärtigen Staatsklugheit auf seine Unterthanen; so muß er klüglich solche Anstalten vorkehren: daß weder seinen Unterthanen selbst noch auch ihren Gütern Schaden zugefüget werde. Er muß 2) wenigstens mit denen meisten auswärtigen Fürsten gewiße Commercien-Tractate aufrichten: damit seine Unterthanen allenthalben sicher reisen und handeln können. Er muß 3) dahin sehen: daß man sein Land nicht zum Werbplatz mache und von Unterthanen entblöße.

§. 1100. Sollte aber ein Fürst von anderen beleidiget werden; so hat er ein Recht, durch Krieg und mit Gewalt sich und seine Rechte zu vertheidigen und seinen Unterthanen Friede und Sicherheit zu verschaffen (§. 903). Hiebey nun kan sich die Klugheit eines Fürstens gar starck beweisen. Zu Friedenszeiten ist die Hauptregel der Klugheit daß man anch am Kriege gedenke und dazu alles nothwendige in Bereitschaft habe, als Geld, gute geübte Soldaten, kluge und tapfere Officiers und allerhand nöthige Ammunition. 2) Daß ein Fürst jederzeit auf die Unternehmungen seiner Nachbaren Acht habe 3) Daß er derselben Anwachs u. Zunahme an Macht auf alle Art zu verhindern suche; und endlich 4) sich so aufführe: daß selbige keine gültige Ursach zum Kriege wider ihn anführen könne.

§. 1101. Kann man nun nicht länger Friede haben; so ist unter den Fürsten kein ander Mittel sich Recht zu verschaffen als der Krieg. Die wichtigsten Regeln der Klugheit hiebey sind folgende: 1) Der Fürst muß nicht den Angriff anderer erwarten, sondern ihm vielmehr zuvor kommen. 2) Er muß den Feind so viel es möglich ist, von seinen Ländern abhalten und den Krieg in denen feindlichen Ländern zu führen suchen. 3) Er muß lieber durch List als durch Vergüßung vieles Bluts den Krieg zu endigen suchen. 4) Er muß also auch an Spionen nichts ersparen. Es ist allerdings klüglich: wenn 5) der Fürst selbst im Kriege zugegen ist und wenn er sich selbst als General-Feldmarschall aufführet und nicht alles auf seine Generale ankommen läßet, wobey er jedoch derselben guten Rath nicht

verachten muß. 6) Ist er die siegende Parthey, so muß er seinen Sieg nicht zu weit treiben und dadurch den Feind zur Desperation bringen. 7) Ist er aber besieget: so muß er sich bey Zeiten zum Frieden bequemen: damit ihm der Feind nicht nach Gefallen Friedensvorschläge thue. 8) Er muß auch gegen die überwundene nicht gar zu grausam verfahren. Kommt es zum Frieden, so ist es 9) beßer einen dauerhaften als gar zu vortheilhaften Frieden zu suchen. Weßwegen man 10) dahin zu sehen hat: daß der Friedens-Tractat auf das deutlichste abgefaßet und auf das beste bekräftiget werde.

§. 1102. Da aber ein Fürst als eine einzige Person unmöglich alles selbst wissen kann, was zu einer klugen Verwaltung seines Reichs nöthig ist; so ist allerdings nöthig: daß derselbe sich nach tüchtigen Ministern und Räthen umsehe, wobey aber ebenfalls eine sehr große Klugheit zu beobachten ist. Zuerst ist nöthig: daß diese Leute auf das reichlichste besoldet werden und mit gar keinen andern Geschäften etwas zu schaffen haben müssen. 2) Muß ein Fürst dahin sehen: daß seine Räthe nicht an seiner Statt regieren, sondern daß er vielmehr immer selbst regiere und sich in allen seinen Entschließungen von selbigen den genauesten Gehorsam verschaffe. 3) Muß ein Fürst keine von seinen hohen Bedienten und Generalen gar zu groß und mächtig, noch auch ihm gar zu dreist werden laßen. 4) Muß er zu allen hohen Bedienungen ohne alles Ansehen der Person die Geschicktesten erwählen. Damit er aber an solchen Leuten gar keinen Mangel

leide, so ist es der Klugheit gemäß: daß er 5) in seiner Residenz selbst eine solche Pflantzschule anlege, worinn die witzigsten Köpfe des Landes zu solchen Bedienungen unterrichtet und geschickt gemacht werden mögen. Alsdenn kann ein Land von einem Fürsten mit tüchtigen Verwaltern derer höchsten Aemter versehen

werden und von der Pest gottloser und schmeicheln- der Räthe und Bedienten des Fürsten befreyet bleiben.

Staatliche Bibliothek Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ahlwardt, Peter,

Einleitung in die Philosophie

Greifswald und Leipzig 1752
Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.1-d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11759964-1
VD18 13893947-ddd